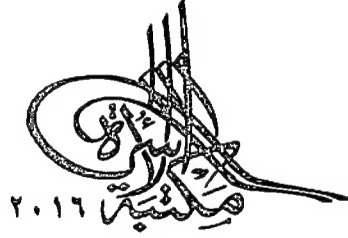


تراث الإنسانية

سلسلة تتناول بالتعريف والبحث والتحليل
روائع الكتب التي أثرت في الحضارة الإنسانية



الوزارات المشاركة:

وزارة الثقافة
وزارة التخطيط
وزارة السياحة

تصميم الغلاف
وليد طاهر

الإشراف الفني
صبرى عبد الواحد
هشام متولى حامد

تنفيذ
الهيئة المصرية العامة للكتاب

اللجنة العليا

فوزى فهمى رئيسا
أحمد على عجيبة
أحمد زكريا الشلق
جرجس شكرى
جمال الفيطنانى
خالد منتصر
خلف عبد العظيم الميرى
سيد حجاب
فاطمة المعدول
محمد بدوى
محمد شعير
محمد عنانى
مصطفى لبيب
نبيل عبد الفتاح
هالة خليل
هيثم الحاج على

المشرف العام

تراث الإنسانية

سلسلة تتناول بالتعريف والبحث والتحليل
روائع الكتب التي أثرت في الحضارة الإنسانية

د. أحمد رياض تركي

د. زكي نجيب محمود

إبراهيم زكي خورشيد

د. عبد الجليم منتصر

على أدهم

إبراهيم الأبياري



تراث الإنسانية / .. القاهرة: الهيئة المصرية العامة

للكتاب، ٢٠١٦.

مج ٢: ٢٥ سم.

المحتويات: دروس في الفلسفة الوضعية لاوجست كونت

(القسم الأول - القسم السادس)

تدمك ٩٧٨-٩٧٧-٩١٠-٩٠١-٥

١ - الحضارة - دوائر معارف.

أ - الحضارة - فلسفة.

رقم الإيداع بدار الكتب ٢٠١٦/١٦٤١٤

I.S.B.N 978- 977- 910-901-5

ديوى ٣٠١.٢٠٣

توطئة

الحقيقة المؤكدة التى تنطلق منها «مكتبة الأسرة»، هى أن تجليات الارتقاء فى الممارسات المجتمعية، تتحقق عندما ينشط النسق المعرفى والفكرى والثقافى للمجتمع ويتسع، بوصفه أهم الدوائر المؤثرة فى استمرار المجتمعات وتطورها واستقرارها، حتى لا يصبح المجتمع أسير أجوبة متخشية جاهزة متوارثة فى مواجهة ضغوط احتياجاته، باجترار ثوابت معرفية تجاوزتها فتوحات الزمن المعرفى الراهن، بتنوعات إنجازاته المتجددة، فى حين أن رهانات المجتمع لتحقيق تجددته تتطلب ليس فقط أن يعرف المجتمع نفسه؛ بل أن يصنع نفسه، ويؤسس ذاته فى سياق إدراك دائم أن المجتمع لا يمكن أن يكون إلا بتحرير العقل العام، ليقرأ، ويتمعن، ويستوعب، ويدرك، ويعرف ويتحول مقروءاته، ومعارفه المستجدة إلى شبكة ممارسات يومية تسود كل مظاهر وآليات البنيات الاجتماعية والفردية وعلاقاتها، التى تواجه الصدوع اللامعقولة، وحالات التسلط المغلق التى تغلف وعى الناس بشطحات الارتداد والعزلة.

كما تستند «مكتبة الأسرة» إلى يقين أن إمكانات الإنسان أكثر ثراءً من الواقع، وأيضاً أن لا شئ يتأبد فى الحياة الاجتماعية، ليمنع العقل من بناء المعرفة الجديدة؛ إذ شحذ العقل باستخدامه الحر العام - بوصفه أداة الانتصار الإنسانى - يشكل إدراكاً معرفياً عماده القراءة، يحجر المجتمع من عطالته، ويفتح نوافذ التأمل التى تدفع المجتمع إلى رؤية أشد تحولاً، وتؤسس لتفعيل إرادته وتحرير مصيره، وتضعه إيجابياً فى مواجهة صورة الوجود الحقيقى أمام الممكّنات المفتوحة التى ينتجها التواصل، والحوار مع الآخر، واستيعاب الاكتشافات الجديدة؛ إذ غياب القراءة يمنع المجتمعات من تحوّلها المتواصل، وينفيها من التأسيس الفعلى لزمن اجتماعى، فالقراءة هى البداية الكبرى التى إن ظلت مغلقة يصاب المجتمع بالخرس والصمت، حيث فى غياب القراءة تتجلى علامات العجز عن إحداث شئ، استناداً إلى أن الصمت عن القراءة يبقى صاحبه خارج موضوع المعرفة، محجوباً عن التكوين الذاتى، والفعل الاجتماعى، إذ المعارف المستجدة تجعل الفرد يتمكن من أن يكون، وأن يفعل، وتؤسس مسيرة إدراك المجتمع لمصيره الآمن، بأن تثرى امتلاكه قدرة إيقاظ ينابيع تخيل صورة وجوده، وإمكانية تحقيقها تصويماً للواقع.

إن «مكتبة الأسرة» تسعى إلى فك احتكار فعل القراءة بالانتشار المتشعب للكتاب، وتقريبه للناس حتى تتحقق جدارة اكتساب الجميع مشروعية المعرفة، ومشروعية الفهم وتداولهما، وذلك ما يشكل صميم جهد «مكتبة الأسرة» وتطلعه، تحقيقاً لحيوية مجتمعية تعقلن قبول التغيير باستباق الفهم، وتمارس التحرر من فكرة المعرفة المطلقة، التي تخلق حالات من حصر التفكير وانحصاره، نتيجة هيمنة أفكار مطلقة متسيدة، تؤدي إلى الانغلاق، وعدم الانفتاح على المستقبل.

لا شك أن ثمة تناقضاً بين الدعوة إلى القراءة، وغياب الكتاب عن متناول شرائح اجتماعية لا تسمح ظروفها الاقتصادية باقتنائه، وذلك ما شكل معضلة أصبحت المحك الموضوعي في تحقيق الدعوة إلى القراءة على المستوى المجتمعي، وقد نجحت وزارة الثقافة عام ٢٠١٤ بتفعيل التكاليف المؤسسي، وذلك بتجاوز الأطر التقليدية، في دعم «مكتبة الأسرة»، لتبديد التمايز في ممارسة حق القراءة بالنشر المدعوم، الذي يحرم الكتاب من استحالة وصوله إلى شرائح المجتمع، وقد استجابت لهذا التكاليف المؤسسي في دعم «مكتبة الأسرة»، كل من وزارة التربية والتعليم، ووزارة التخطيط، ووزارة السياحة، انطلاقاً من أن دعم حق اكتساب المعارف يخلق تغييراً يلبي طموحات الأجيال الشابة الصاعدة والمجتمع بأسره، وهو ما ينعكس فكرياً وثقافياً في ممارسات المجتمع الحياتية.

رئيس اللجنة

فوزى فهمي

تراث الإنسانية

سلسلة تتناول التعريف والبحث والتحليل
روائع الكتب التي أُنشئت في الحضارة الإنسانية

الكامل للمبرد

بقلم الأستاذ إبراهيم الإياري

المبادئ الأولى لهربرت سبنسر

بقلم الدكتور زكريا إبراهيم

المقاييس والمكاييل لمحمود حمدي الفلكي

بقلم الأستاذ أحمد سعيد الدمرداش

تهذيب الأخلاق وتطهير الأعراق لابن مسكويه

بقلم الدكتور حسن شحاتة سعيان

أصل الجليل والجميل لأدموند بيرك

بقلم الدكتور أحمد حمدي محمود

يشرف على تحريرها

د. أحمد رياض تركي د. عبد السلام منصور

د. زكي نجيب محمود د. علي أدھم

إبراهيم زكي خورشيد إبراهيم الإياري

المجلد الثالث

١

تراث الإنسانية

سلسلة تتناول بالتحليل والبحث والتحليل روائع
الكتب التي أثرت في الحضارة الإنسانية
بإسلام
المصنوعة للتميزة من الأدباء والكتاب والعلماء

المجلد الثالث
١

الكامل للمبتد

بمقام
الأستاذ إبراهيم اليازجي

تمهيد:
خرجت الدولة العربية من العصر العباسي الأول
الذي بدأ بظهور الدولة العباسية سنة ١٣٢ هـ وانتهى
بتولى المتوكل الخلافة سنة ٢٣٢ هـ لتستقبل العصر
العباسي الثاني الذي انتهى باستقرار الدولة البويهية في
بغداد سنة ٣٣٤ هـ .

(٥) مراتب النحويين (النحاة) لأبي الطيب عبد الواحد بن علي (بعد ٣٥٠ هـ) (ص ١٢٦) - طبقات النحويين البصريين لسيراني
أبي سعيد حسن بن عبد الله (٣٦٨ هـ) (ص ٩٦) - طبقات النحويين والقنوين للزبيدي أبي بكر محمد بن الحسين (٣٧٩ هـ) (٧٠ - ٨٠) -
معجم الشعراء للمرزباني محمد بن عمران (٣٨٤ هـ) (ص ٤٤٩ - ٤٥٠) - حلية الأدباء (نقل عنه ابن النديم) - فهرس العلوم لابن النديم
محمد بن اسحاق (٣٨٥ هـ) (ص ٥٩ - ٦٠) - جمهرة أنساب العرب لابن حزم أبي محمد علي بن أحمد (٤٥٦ هـ) (ص ٣٧٧) - تاريخ
بغداد للخليل البغدادي أبي بكر أحمد بن علي (٤٦٣ هـ) (ص ٣ : ٣٨٠ - ٣٨٧) - سبط اللاي لأبي عبد البكري عداة بن عبد العزيز
(٤٨٧ هـ) (ص ٣٤٧) - القصص لصاعد بن الحسن الربيعي (٤١٧ هـ) نقل عنه ابن حجر في لسان الميزان - الأنساب للسعدي أبي سعد
عبد الكريم بن محمد (٥٦٢ هـ) (و : ١١٦ أ) - زهرة الألباء في طبقات الأدباء لابن الأباري أبي البركات عبد الرحمن بن محمد (٥٧٧ هـ)
(ص ٢٧٩ - ٢٩٣) - المستظم في تاريخ الأمم لابن الجوزي عبد الرحمن بن علي (٥٩٧ هـ) (سنة ٢٨٥) - الألقاب لابن الجوزي أيضاً ،
نقل عنه ابن خلكان - ارشاد الأريب - معجم الأدباء - لياقوت ابن عبد الله الرومي (٦٢٦ هـ) (١٩ : ١١١ - ١٢٢) - المقتضب لياقوت
أيضاً (ص ٧٣) - الكامل في التاريخ لابن الأثير أبي الحسن علي بن محمد (٦٣٠ هـ) (سنة ٢٨٤) - الباب في معرفة الأنساب لابن الأثير
أيضاً (١ : ١٩٧) المقتبس - لأبي مبيد الله محمد بن عمران (نقل عنه القفطي) - أنباء الرواة للقفطي أبي الحسن علي بن يوسف (٦٤٦ هـ)
(٢ : ٢٤١ - ٢٥٢) - وفيات الأعيان لابن خلكان أحمد بن محمد (٦٨١ هـ) (١ : ٤٨٥ - ٤٩٧) - المختصر في أخبار البشر لأبي الفدا
إسماعيل بن علي (٧٣٢ هـ) (٢ : ٥٨) - تلخيص ابن مكتوم أبي محمد أحمد بن عبد القادر (٧٤٩ هـ) (٢٣٨ - ٢٣٩) - إشارة التبيين
إلى تراجم النحاة للقنوين لأبي المحاسن عبد الباقي بن علي (القرن الثامن) (ص ٥٣) - مسالك الأبحار للمري أحمد بن يحيى (٧٤٧ هـ)
(ق ٤ ج ٢ ص ٢٨٧ - ٢٩٠) - امرأة الجنان لليافي عداة بن أحمد (٧٦٨ هـ) (٢ : ٢١٠ - ٢٦٣) - البداية والنهاية لابن كثير
إسماعيل بن عمر (٧٧٤ هـ) (١١ : ٩٧ - ٨٠) - غاية النهاية لابن الجزري محمد بن محمد (٨٣٣ هـ) (٢ : ٢٨٠) - طبقات ابن قاضي
شعبة تقي الدين بن أحمد (٨٥١ هـ) (١ : ١٤٦ - ١٥١) - لسان الميزان لابن حجر أحمد بن علي (٨٥٢ هـ) (٥ : ٤٣٠ - ٤٣٢) -
النجوم الزاهرة لابن تغري بردي جمال الدين يوسف (١١٦ - ١١٧) - المزهر للسيوطي أيضاً (٢ : ٤٠٨ و ٤١٩ و ٤٢٧ و ٤٦٤) -
طبقات المفهرين للداودي محمد بن علي ، تلخيص للسيوطي (القرن العاشر) (٢٩٥ - ٢٩٧) - شذرات الذهب لابن المهدي عبد الحلي بن أحمد
(١٠٨٩ هـ) (٢ : ١٩٠ - ١٩١) - روضات الجنات لمحمد باقر (القرن الثالث عشر) (ص ٦٠) - كشف الظنون لحاجي خليفة .

أبو العباس المبرد :

وقبل أن نغضى في الحديث عن أبي العباس المبرد نحب أن نشير إلى أنه كان ثمة رأيان في النحو بسودان ، تختصهما مدرستان هما مدرسة البصرة ومدرسة الكوفة ، وكما شغلت هاتان المدرستان بالجدل في قواعد النحو وأحكامه وشروطه ، شغل بعدهما مؤلفون بآيات هذا الخلاف والحكم فيه ، غير أن هذا الخلاف أخذ في الضعف منذ أواخر القرن الثالث الهجري بعد أن بلغ أشده في العصر العباسي الأول . ومن هؤلاء المؤلفين كمال الدين عبد الرحمن بن محمد الانباري (٥٧٧ هـ) الذي ألف كتاب « الإنصاف في مسائل الخلاف بين الكوفيين والبصريين » جمع فيه إحدى وعشرين ومائة مسألة خلافة ، ثم أبو البقاء العكبري عبد الله بن الحسين (٦١٦ هـ) الذي ألف كتاب « التبيين في مسائل الخلاف بين البصريين والكوفيين » . ثم جاء جلال الدين السيوطي عبد الرحمن بن أبي بكر (٩١١ هـ) فخلص ما في هذين الكتابين وضمنهما الجزء الثاني من كتابه « الأشباه والنظائر » ولقد اختار فيه اثنتين ومائة مسألة .

ونحب أن نشير إلى أن أبا العباس ثعلباً كان آخر أساتذة المدرسة الكوفية المرموقين ، وأن أبا العباس المبرد كان آخر أساتذة المدرسة البصرية الملحوظين .

وإلى نمالة الأزدي ينتمي المبرد . وعلى هذا يسوق التسابون نسبة فيقولون : هو محمد بن يزيد بن عبد الأكبر بن عمير بن حسان بن سليم بن سعد بن عبد الله ابن زيد بن مالك بن الحارث بن عامر بن عبد الله بن بلال بن عوف - وهو ثمالة - بن أسلم بن كعب بن الحارث بن كعب بن عبد الله بن مالك بن نصر بن الأزد .

غير أنهم يختلفون في ثلاثة جداول له ، هم : عمير وسليم وأسلم ، فيقول بعضهم « عميرة » مكان « عمير »

خرجت الدولة العربية من هذا العصر العباسي الأول بعد أن استوت لها علوم منها النحو والعروض ، وبعد أن اتضح الفقه واستقامت مذاهبه الأربعة ، وبعد أن تميز الشعر بوضوح طريقته ، وبعد أن عادت الطريق لكعب السير والمغازي والفتوح ، وبعد أن أفادت اللغة من تراث الأمم القديمة مثل اليونان والفرس والهند .

خرجت الأمة العربية من هذا العصر بزاد كبير من كتب في الأدب واللغة والنحو والنسب والأشعار والأخبار والأمثال تعد بالآلاف ، وإن كانت الأيام قد عبثت بها فلم يبق منها إلا عشرات ، لتستقبل عصراً اتسعت عليها فيه الدنيا بحضارتها فأتسعت له عقولها نعي ، وألسنتها تنطق ، وأيديها تخط . غير أن ثمة ظاهرتين نلاحظهما في هذا العصر العباسي الثاني :

أولاهما : تخلف علم النحو . فقد عاش النحاة فيه على كتاب سيبويه ولم يقووا على خلق كتاب يقوم مقامه ، وكل ما كان لهم في ذلك الميدان تعليقات ومختصرات حول هذا الكتاب .

والظاهرة الثانية : تخلف علم اللغة ، وكما شدة كتاب سيبويه النحاة شدة كتاب العين للخليل اللغويين ، هذا إذا استثنينا المروى (٢٥٥ هـ) الذي ألف معجماً بدأ بحرف الجيم وجعله على ترتيب الخليل .

ولعل هذه الظاهرة وتلك هما اللتان جعلتا النحاة واللغويين يمزجون بين النحو واللغة والأدب ، فكان النحوى أدبياً ولغويّاً وكان اللغوى نحويّاً وأدبياً .

وإن كنا لا ننكر على لغويي هذا العصر تمهيدهم السبيل لمن أتى بعدهم من لغويي العصر العباسي الثالث بما ألفوا من كتب أقرب شيء إلى المعاجم كانت مادة لها ، ومن هؤلاء اللغويين في هذا العصر رجلنا الذي سنحدثك عنه : أبو العباس المبرد .

كما ثبت بعضهم «سليمان» مكان «سليم» كما يضيف بعضهم «أحجن» بن «أسلم» و«كعب» .

ثم نراهم يختلفون رابعة فيمن هو «ثمالة» أهو عوف بن أسلم ، كما قلنا ، أم هو أسلم أبوه ؟

وينقل ابن خلكان عن كتاب «الاشتقاق» للمبرد سبب تسمية تلك القبيلة بـ«ثمالة» ، وابن خلكان أحد هؤلاء الذين يقولون بأن ثمالة هو عوف بن أسلم ، ثم يخفى بعد هذا ينقل عن المبرد من كتابه «الاشتقاق» رأيه في سبب تليق ثمالة بهذا اللقب . فان صح أن ابن خلكان حين نقل الثانية من كتاب «الاشتقاق» للمبرد نقل الأولى . كان في هذا ما يرجح قول القائلين أن ثمالة هو عوف بن أسلم ، وإلا فلا ترجيح .

وسبب هذا اللقب ، كما يقول المبرد وينقل عنه ابن خلكان ، هو أنهم شهدوا حرباً في فيها أكثرهم فقال الناس : ما بقي منهم إلا ثمالة . والتمالة : البقية اليسيرة .

والغريب ألا يقع ابن دريد (٢٣١ هـ) حين ألف هو الآخر كتابه «الاشتقاق» على هذا الرأي السابق فراه لا يشير إليه وهو يذكر ثمالة وسبب تليقهم بهذا اللقب ، ويذكر رأياً آخر فيقول : «والتمالة : رغبة اللبن ، والجمع ثمال» .

وعلى أية حال فقد تميزت ثمالة بشيء من بين أجداد المبرد ، ولعل تميزها هذا هو الذي جعل المبرد يقف عندها وينتمى إليها ، ثم يلج في هذا الانتهاء ليشيع فيصنع أحياناً من الشعر يهجو بها نفسه ذاكراً هذا الحي ثمالة ، فتشيع الأبيات ويحصل المبرد على ما يحب من اشتهاره بهذه القبيلة .

وهذه الأبيات كما تنسب للمبرد على هذا القول الذي يقوله ابن خلكان ، تنسب أيضاً لعبد الصمد بن المعذل برواية المبرد عنه ، ولعل رواية المبرد لها بغية لإثبات نسبه في هذه القبيلة هي التي حركت هذا الشك في نسبتها إليه ، والأبيات هي :

سألنا عن ثمالة كل حي فقال القائلون ومن ثمالة
قللت محمد بن يزيد منهم فقالوا زدنا بهم جاهله
فقال لي المبرد خل عني فقوى معشر فيهم نذاله
و «المبرد» لقب «محمد» يختلف في سببه هو

الآخر يختلف في ضبطه . فيروى ابن خلكان عن ابن الجوزي في كتابه «الألقاب» يقول : سئل المبرد : لم لقيت بهذا اللقب ؟ فقال : كان سبب ذلك أن صاحب الشرطة طلبني للمنادمة والمذاكرة فكرهت الذهاب إليه فدخلت إلى أبي حاتم السجستاني ، فجاء رسول الوالي يطلبني ، فقال لي أبو حاتم : ادخل في هذا - يعني غلا في مزلة^(١) . فدخلت فيه وغطى رأسه ثم خرج إلى الرسول وقال : ليس عندى . فقال : أخبرتك أنه دخل إليك . فقال : ادخل الدار وقتشها . فدخل فطاف كل موضع في الدار ولم يظن نكلاف المزلة . ثم خرج ، فجعل أبو حاتم يصفق وينادى على المزلة : المبرد المبرد ، وتسامع الناس بذلك فلهجوا به .

ومثل هذا القول يرويه القفطى عن ابن عمران في كتابه «المقتبس» .

ويسوق ياقوت رأياً آخر فيقول : وإنما لقب بالمبرد لأنه لما صنف المازني كتاب «الألف واللام» سأله عن دقيقه وعويصه فأجابه بأحسن جواب . فقال له المازني : قم فأنت المبرد - بكسر الراء - أى المثبت للحق . فحرفه الكوفيين وفتحوا الراء .

وينقل هذا الرأي السيوطي في كتابه «البغية» ويقتصر عليه ، كما يشير إليه ابن خلكان إشارة عابرة بعد ما ذكر الرأي الأول الذي سقناه قبل فيقول : وقيل إن الذي لقبه بهذا اللقب شيخه أبو عثمان المازني .

(١) المزلة : التي يبرد فيها الماء .

غير أن ابن خلكان لا يقف عند هذه بل يشير إلى رأي أو آراء أخرى يكفى بالتلميح إليها فيقول : وقيل غير ذلك .

فتحن الآن بين رأيين في سبب تلقيبه لا نكاد نقطع بأحدهما بعد أن لم يقطع بهما من سبقوا ، ولكننا نملك أن نقطع بأن ضبطه : المبرد : بكسر الراء المشددة . وأن فتحها من صنع الكوفيين لحاجة في أنفسهم . ولقد أثر عن المبرد أنه كان يقول : برد الله من بردني

وهذا الرجل الذي اختلف الناس فيما عمن نسيه ولقبه اختلفوا فيما عمن مولده ووفاته . ويذهب أكثرهم إلى أن مولده كان سنة عشر ومائتين (٢١٠ هـ) ويزيد ابن خلكان فيجعل ولادته يوم الاثنين عيد الأضحى من تلك السنة . ومن المؤرخين من يجعل مولده سنة سبع ومائتين (٢٠٧ هـ) ومنهم من يجعله سنة ست عشرة ومائتين . ومنهم من يجعلها سنة عشرين ومائتين .

وكما اختلفوا في مولده نراه مختلفون في وفاته . فيذهب أكثرهم إلى أن وفاته كانت في سنة خمس وثمانين ومائتين (٢٨٥ هـ) . ويزيد بعضهم فيقول : إن هذه الوفاة كانت يوم الاثنين لليلتين بقيتا من ذي الحجة .

ومنهم من يجعل وفاته في سنة ست وثمانين ومائتين (٢٨٦ هـ) في ذي الحجة من تلك السنة . ومنهم من يجعلها في سنة أربع وثمانين ومائتين (٢٨٤ هـ) وفي شوال من تلك السنة .

غير أن الخلاف لا ينتهي عند هذا . فلقد نقل القفطي نقولا مضطربة لم يمل فيها رأياً .

فراه يقول : وقال عبدالله بن سعد القطريلي في تاريخه : مات أبو العباس المبرد يوم الاثنين لليلتين بقيتا من ذي الحجة سنة خمس وثمانين ومائتين وله تسع وسبعون سنة . أى إن مولده كان سنة ست ومائتين على التقريب . ويقول : قال أبو علي إسماعيل ابن محمد الصفار : مات أبو العباس المبرد في ذي الحجة

سنة خمس وثمانين ومائتين . وذكر غيرهم . في ذي القعدة وقال غيرهم : إنه نيف على التسعين - وعلى هذا فيكون مولده نحو سنة خمس وتسعين ومائة (١٩٥ هـ) .

ثم يعود فيقول : وكان مولد أبي العباس يوم الاثنين في ذي الحجة ليلة الأضحى سنة عشرين ومائتين وتوفي يوم الاثنين لليلتين بقيتا من ذي الحجة سنة ست وثمانين ومائتين .

ثم يحصى فيقول : قال أبو سعيد : وكان مولده فيما أخبرنا به أبو بكر بن السراج وأبو علي الصفار في سنة عشر ومائتين . ومات سنة خمس وثمانين ومائتين وله تسع وسبعون سنة . وقيل : مولده سنة سبع ومائتين .

والنص على هذا فيه استحالة . وظاهر أنه مضطرب تقدماً وتأخراً . وهو لو أقيم على هذا الوجه : وكان مولده فيما أخبرنا به أبو بكر بن السراج وأبو علي الصفار في سنة عشر ومائتين . وقيل مولده في سنة تسع ومائتين ومات سنة خمس وثمانين ومائتين وله تسع وسبعون سنة ، صح وبرئ من الاستحالة .

فها أنت ترى أن مولد أبي العباس المبرد كان بين سنتي ١٩٥ هـ وسنة ٢٢٠ هـ . وأن وفاته كانت بين سنتي ٢٨٤ هـ وسنة ٢٨٦ هـ .

والشيء المقطوع به بعد هذا أنه مات بالكوفة وبمقابرها دفن . وصلى عليه أبو محمد يوسف بن يعقوب القاضي حين مات . وورثه أبو بكر بن العلاف بهذه الأبيات :

ذهب المبرد وانقضت أيامه

وليذهب إثر المبرد ثعلب

بيت من الآداب أضحي نصفه

خربا وباقى النصف منه سيخرب

فابكوا لما سلب الزمان ووطنوا

للدهر أنفسكم على ما يلب

وتزودوا عن ثعلب فبكأس ما

شرب المبرد عن قريب يشرب

أوصيكم أن تكتبوا أنفسه

ان كانت الأنفاس مما يكتب

وكما كان مولد المبرد بالبصرة كذلك كانت

نشأته وبها بنى على ابنة الخفصى المغنّي.

وبالبصرة أخذ عن شيوخها أبي عثمان بكر بن-

محمد المازني (٢٤٩ هـ) وأبي حاتم سهل بن محمد

السجستاني (٢٤٨ هـ) وأبي عمر صالح بن اسحاق

الجرمي (٢٢٥ هـ).

ويقول القفطي : قرأ المبرد كتاب سيويه على

الجرمي ، ثم توفي الجرمي فابتدأ قراءته على المازني .

ويروى إبراهيم بن محمد المسمعي ، وكان من

معاصري المبرد بالبصرة : يقول : رأينا محمد بن يزيد

وهو حدث السن يتصدر في حلقة أبي عثمان المازني يقرأ

عليه كتاب سيويه ، وأبو عثمان في تلك الحلقة كأحد

من فيها .

ويقول أبو الطيب محمد بن عبد الله الكاتب . كنت

يوماً عند أبي حاتم السجستاني إذ أتاه شاب من أهل

نيسابور فقال : يا أبا حاتم . إني قدمت بلدكم بلد العلم

والعلماء وأنت شيخ هذه المدينة وقد أحيت أن أقرأ

عليك كتاب سيويه . فقال : الدين النصيحة . إن

أردت أن تنتفع بما تقرؤه فاقرأ على هذا الغلام محمد

ابن يزيد .

فتلك التي رويت على لسان المسمعي ، وهذه التي

يقصها أبو الطيب : تفيد أن المبرد نبغ صغيراً واستحق

أن يكون شيخاً يقرأ عليه ويؤخذ عنه . ولعلك تذكر

ذلك الخبر الذي مر بك في صدر هذا المقال عند

الحديث على سبب تلقيب شيخه المازني له بالمبرد -

أي المثبت للحق - وذلك حين أجابه عن دقائق كتابه

« الألف واللام » فأحسن الجواب .

وعلى الرغم من نبوغ المبرد وشهادة أستاذه له

بالبفوق فقد ظل محجوباً به إلى أن حمل إلى المتوكل

بسرٍّ من رأى . وكان قد اتخذها المتوكل مقرأً لخلافته

بعد أن أمضى في دمشق شهرين . وذلك حين ولي سنة

٢٣٢ هـ . وما كان هذا الحمل عن ذبوع صبت ولكن

كان بسبب صداقة يزيد بن محمد المهلب للمبرد . فهو

الذي دل المتوكل عليه حين اختلف والفتح بن خاقان .

في قراءة هذه الآية من القرآن الكريم « وما يشعركم أنها

إذا جاءت لا يؤمنون » أمي بفتح الهززة في « أنها » أم

بكسر ها . وتحكما إليه - أعني إلى يزيد بن محمد

المهلب ، وكان صديقاً للمبرد . فقال للخليفة المتوكل :

ما أعرف الفرق بينهما وما رأيت أعجب من أن يكون

باب أمير المؤمنين يخلو من عالم متقدم ! فقال المتوكل :

فليس ها هنا من يسأل عن هذا ؟ فقال : ما أعرف

أحداً يتقدم في بالبصرة يعرف بالمبرد . فقال المتوكل :

ينبغي أن يشخص .

ودخل المبرد سرٍّ من رأى : سنة ست وأربعين

ومائتين وحكم بين المتوكل والفتح ونال جائزة المتوكل

وبقى في بلاطه بسرٍّ من رأى إلى أن قتل المتوكل سنة

٢٤٧ هـ .

وبعد مقتل المتوكل ترك المبرد سرٍّ من رأى .

قاصداً بغداد . حيث كرمى الخلافة . ولم يعد إلى

البصرة ، فقد كان لا يزال بها شيخاه : المازني

والسجستاني . ثم هو قد جرب حياة العواصم وما فيها من

مجالات للذبوع الاسم وارتفاع الصيت .

وكان ببغداد نيداً للمبرد . هو أبو العباس أحمد بن

محي ثعلب . وما يسوقه المؤرخون عن حياة الرجلين

يكاد يشير إلى أنهما عاشا - أعني المبرد وثعلب . من

قبل دخول المبرد إلى بغداد لا يعرف أحدهما الآخر

ولا يسمع به .

ولنفصح للقفطي - محدثنا حديث ذلك ، يقول

القفطي : ولما قتل المتوكل بسرٍّ من رأى . دخل المبرد

إلى بغداد . فقدم بلداً لا عهد له بأهله . فاختلف وأدركته الحاجة . فتوخى شهود صلاة الجمعة . فلما قضيت الصلاة أقبل على بعض من حضره وسأله أن يفاتحه السؤال ليتسبب له القول ، فلم يكن عند من حضر علم . فلما رأى ذلك رفع صوته وطقق يفسر ويوهم بذلك أنه قد سئل . فصارت حوله حلقة عظيمة وأبو العباس يصل في ذلك كلامه .

فتشوف أحمد بن يحيى ثعلب إلى الحلقة ، فلما نظر ثعلب إلى من حول أبي العباس المبرد أمر إبراهيم ابن السري الزجاج بالنهوض إليه وقال له : فُض حلقة هذا الرجل . فهض الزجاج ونهض معه من حضر من أصحابه .

ويسأل الزجاج المبرد عن مسألة فيجيبه ، ثم يعود المبرد إلى الزجاج فيشككه في الجواب ، ثم يرتد يؤكد له ، والزجاج مبهور . يفعل المبرد ذلك مع الزجاج في أربع عشرة مسألة سأل الزجاج عنها المبرد .

وحين رأى الزجاج ذلك التفت إلى أصحابه الذين نهضوا معه يقول لهم : عودوا إلى الشيخ - يعني ثعلبا - فليست مفارقاً هذا الرجل ، ولا بد لي من ملازمته والأخذ عنه .

فيعاتبه أصحابه ويقولون له : أتأخذ عن مجهول لا يعرف اسمه وتدع من شهر اسمه وعلمه ؟

وهكذا تؤكد تلك القصة ما ذهبت إليه من أن الرجلين - أعني المبرد وثعلبا - لم يكن أحدهما يعرف الآخر قبل أن يهبط المبرد ببغداد ، وأن المبرد لم يكن له اسم يعرف في بغداد قبل أن ينزلها .

وحين نزل المبرد ببغداد كانت الحرب بينه وبين ثعلب . وها أنت ذا قد أدركت كيف بدأت هذه الحرب . وإن كنت تحب أن تعرف كيف مضت على أشدها بينهما حتى أصبحت مضرب المثل ، فحسبك قول الشاعر :

كفى حزنا أنا جميعاً ببلدة
وجمعنا في أرضها شر مشهد
نروح ونغدو لا تزاور بيننا
وليس بمضروب لنا يوم موعد
فأبداننا في بلدة والتقاونا
عسير كلقيا ثعلب والمبرد
وحق لثعلب أن يغضب ، فلقد دخل عليه المبرد بلده واحتل مكانه واستأثر بالسبق دونه وحسبه أن يسمع من حوله يرددون :

رأيت محمد بن يزيد يسمو
إلى الخيرات منقطع النظير
جليس خلائف وغدق ملك
وأعلم من رأيت بكل أسر
وكان الشعر قد أودى فأحيا
أبو العباس دائر كل شعر
ويثر إن أجال الفكر دراً
ويثر لوئولاً من غير فكر
وقالوا ثعلب رجل عظيم
وأين النجم من شمس وبدر
وقالوا ثعلب يفتى ويملي
وأين الثعلبان من الهزبر
وهذا في فعالك مستحيل
تشبه جدولا وشلا يبحر

ولعلك أدركت كيف خسر ثعلب الجولة الأولى حين انصرف الزجاج عنه . ولقد أفاد المبرد من هذه فضم إليه الزجاج ضمة أخرى فجعل لا يقرئ أحداً كتاب سيويه حتى يقرأه هذا المريد على إبراهيم الزجاج ، فكان ذلك أول ظهور الزجاج :

ثم لقد كان المبرد كما يصفه المؤرخون على غزارة أدب وكثرة حفظ وحسن إشارة وفصاحة لسان وبراعة بيان ، كما كان ملوكي المجالسة كريم المعاشرة بليغ

المكاتبة حلوا المخاطبة . له جودة خط وصحة قريحة وقرب لفهام ورجوح شرح وعلوبة منطق . امتاز من هذا كله بما لم يعرف لأحد سبقه ولا لأحد جاء بعده ، كما يقولون .

ويحكى أبو القاسم جعفر بن محمد بن حمدان الفقيه الموصل ، وكان صديقاً للمبرد وثلعب ، يقول : قلت لأبي عبد الله الدينوري - ختن ثلعب - : لم يأتي ثلعب الاجتماع بالمبرد ؟ فقال : لأن المبرد حسن العبارة حلوا الإشارة فصيح اللسان ظاهر البيان ، وثلعب مذهبه مذهب المعلمين ، فاذا اجتماعاً في محفل حكم المبرد .

ويروى السيرافي عن صاحب لثلعب هو أبو بكر ابن مجاهد ، فلقد سمعه يقول : ما رأيت أحسن جواباً من المبرد في معاني القرآن فيما ليس فيه قول لمقدم ، ولقد فاني منه علم كثير .

غير أن المبرد على هذا كان يعاب عليه حفظه لكثير من الأخبار بغير أسانيدھا في عصر كان لا يزال للأسانيد قدرها ولا تقبل الروايات دونها ، وهذا هو ما جعل الناس من حوله يتهمون به بالوضع فيما يرويه غير مستند .

ويروون أن قوماً تواضعوا على مسألة لا أصل لها لينظروا ماذا يجيب ، وكانوا قد شغلوا بتقطيع بيت من الشعر ، وهو :

أبا منذر أفنيت فاستبق بعضنا

حنانيك بعض الشر أهون من بعض

واختلفوا فيما بينهم لم يعرفوا من أي بحر هو ، وتردد على أفواههم من تقطيعه « ق بعضنا » ، ثم حلا لم أن يذهبوا إلى المبرد ويسألوه عند تلك الكلمة التي امتزجت من بعض كلمة وكلمة ، ويقولوا له : ما القيعض عند العرب ؟ ويجيب المبرد : هو القطن ، وينشداه في ذلك شعراً وهو :

— كأن سنامها حش القيعضا —

وانصرف عنه القوم يقول بعضهم لبعض : إن كان الجواب صحيحاً فهو عجب ، وإن كان مختلفاً على البديهة فهو أعجب .

وما أظن هذه تصح على رجل عالم محرص على سلامته في بيئة تحتدم فيها الخصومة بينه وبين ند له هو ثلعب ، ثم إن هذه كتبه التي خلفها من بعده لا تلمس فيها أثراً لوضع .

وقبل أن أحدثك عن كتبه أحب أن أحدثك عن أخلوا عنه لتعرف كيف جمع علم الرجل الناس من حوله ، ولو كان علماً زائفاً لانفضوا من حوله ، فالمؤرخون يذكرون من تلامذته ومن أخلوا عنه :

- (١) نفظويه إبراهيم بن محمد بن عرفة - (٢) الحلبي محمد بن أحمد بن إبراهيم - (٣) الصولي محمد ابن يحيى - (٤) الخرائطي محمد بن جعفر - (٥) الأشتاني عمر بن حسن بن مالك - (٦) ابن درستويه عبد الله بن جعفر - (٧) غلام ثلعب محمد بن عبد الواحد - (٨) ابن أبي الأزهر محمد بن زيد - (٩) ابن زياد أحمد بن محمد - (١٠) الصفار إسماعيل بن محمد - (١١) الطوماري عيسى بن محمد - (١٢) الدينوري محمد بن مروان

وبعد فقد ترك المبرد ما يقرب من خمسين كتاباً تمثل ثقافته المختلفة ، فقد ألف في اللغة وفي النحو وفي الصرف وفي الشعر وفي البلاغة وفي علوم القرآن وفي الأدب وفي الأنساب وفي تراجم الرجال ، ولكل كتاب من هذه الكتب أصالته ، ولكل كتاب دقة موضوعه ، منه ما وقع لنا باسمه ونصه ، ومنها ما وقع لنا باسمه فقط . وها هي ذى كثير :

- (١) احتجاج القرآن - (٢) أدب المجلس - (٣) أسماء الدواهي عند العرب - (٤) الاشتقاق . وقد نقل عنه ابن خلكان شيئاً عن شمالة التي ينتسب إليها المبرد . وهذا النقل يكشف لك عن موضوع الكتاب - (٥) الاعراب - (٦) اعراب القرآن - (٧) الأنواء

والأزمئة - (٨) البلاغة - (٩) التصريف - (١٠)
التعازى والمراثى . ومنه خطية بمكتبة الاسكوريال -
(١١) الجامع ، ولم يتمه ، - (١٢) الحث على الأدب
والصدق - (١٣) الحروف - (١٤) الحروف ومعانى
القرآن إلى طه - (١٥) الخط والهجاء - (١٦) الرد على
سيبويه - (١٧) الرسالة الكاملة - (١٨) رسالة في
الجواب على سؤال وجهه إليه الواصل بشأن الشعر والنثر .
ومنها خطية بمكتبة ميونخ وأخرى في برلين .

(١٩) الروضة . وقد نقل عنه ابن خلكان شيئاً
يتصل بشعر الحسن بن هانىء . كما تحدث عنه البغدادى
في كتابه « تاريخ بغداد » فقال نقلاً عن ابن طومار ،
يقول : كنت عند محمد بن نصير بن بسام فدخل عليه
حاجبه فأعطاه رقعة وثلاثة دفاتر كباراً . فقرأ الرقعة
فاذا المبرد قد أهدى إليه كتاب الروضة . وكان ابنه
على حاضراً . قال : فرمى بالجزء الأول ، يعنى إليه
وقال له : انظر يا بنى ، هذا أهداه إلينا أبو العباس
المبرد . فأخذ ينظر فيه . وكان بين يديه دواة . فشغل
أبو جعفر بحديثنا فأخذ على الدواة ووقع على ظهر الجزء
شيئاً وتركه وقام . فلما انصرف قال أبو جعفر : أرونى
أى شئ قد وقع هذا المشتم ، فاذا هو :

لو برا الله المبرد من جحيم يتوقد
كان في الروضة حقاً من جميع الناس أبرد

ويقول ابن الأنبارى : قال أبو العباس بن عمارة :
صحف محمد بن يزيد المبرد في كتاب الروضة في قوله
« حبيب بن خدره » فقال « جدره » ، وفي « ربعى بن
خراش » فقال « حراش » .

(٢٠) الرياحين المونقة - (٢١) الزيادة المنتزعة من
كتاب سيبويه - (٢٢) شرح شواهد كتاب سيبويه -
(٢٣) شرح كلام العرب وتلخيص ألفاظها - (٢٤)
صفات الله جل وعلا « معانى صفات الله جل وعلا » -
(٢٥) ضرورة الشعر - (٢٦) طبقات النحويين

البصريين وأخبارهم - (٢٧) العبارة عن أسماء الله تعالى -
(٢٨) العروض - (٢٩) الفاضل والمفضول - (٣٠)
قمر من كتاب سيبويه - (٣١) قحطان وعدنان (نسب
عدنان وقحطان) - (٣٢) قواعد الشعر - (٣٣)
القوافى - (٣٤) ما اتفقت ألفاظه واختلفت معانيه في
القرآن . طبع في مصر بالمطبعة السلفية بتحقيق الأستاذ
عبد العزيز الميمنى - (٣٥) المدخل إلى كتاب سيبويه -
(٣٦) المدخل في النحو - (٣٧) المذكر والمؤنث -
(٣٨) معانى صفات الله جل اسمه - (٣٩) معانى
القرآن ، ويسمى : الكتاب التام . وفيه يقول صاحب
تاريخ بغداد : ما رأيت أحسن حديثاً من المبرد في معانى
القرآن فيما ليس فيه قول لمقدم - (٤٠) معنى كتاب
الأوسط للأخفش - (٤١) معنى كتاب سيبويه -
(٤٢) المقتضب . وفيه يقول ابن الأنبارى : وصنف
كتاباً كثيرة ومن أكبرها كتاب المقتضب وهو نفيس
إلا أنه قلماً يشتهر به أو ينتفع به . قال أبو على :
نظرت في كتاب « المقتضب » فما انتفعت منه بشئ
إلا بمسألة واحدة « وهى وقوع إذا جواباً للشرط في
قوله تعالى « وإن تصبهم سيئة بما قدمت أيديهم إذا هم
يقنعون » . وكان السر في عدم الانتفاع به أن أبا العباس
لما صنف هذا الكتاب أخذ عنه ابن الراوندى المشهور
بالزندقة وفساد الاعتقاد وأخذ الناس من ابن الراوندى
وكتبوه منه فكانه عاد عليه شومه فلا يكاد ينتفع به -
(٤٣) المقصور والمدود - (٤٤) المادح والمقايح -
(٤٥) الناطق - (٤٦) الوشى .

هذا ما ذكره الذين أرخوا للمبرد . ولعل بعد هذا
الذى ذكروه شيئاً آخر ، ثم إن هذا الذى ذكروه لم يصلنا
كله ولا زلنا نفضل أكثره ، والكتاب الخالد للمبرد
والذى خلد به اسمه ، هو :

كتاب الكامل :

ويصف أبو العباس المبرد هذا الكتاب في تقديمه له فيقول : هذا كتاب ألفناه يجمع ضرورياً من الآداب ما بين كلام مثور وشعر مرصوف ومثل سائر وموعظة بالغة واختيار من خطبة شريفة ورسالة بليغة . والنية أن نفسر كل ما وقع في هذا الكتاب من كلام غريب أو معنى مستغلق ، وأن نشرح ما يعرض فيه من الإعراب شرحاً شافياً حتى يكون الكتاب بنفسه مكتفياً وعن أن يرجع إلى أحد في تفسيره مستغنياً .

فالكاتب بهذا التقديم الذي قدمه به مؤلفه يعدُّ - كما قلت لك قبل - من تلك الكتب التي مهدت لعمل المعجمي . غير أن المبرد لم يشر في تقديمه إلى ما ضمنه كتابه هذا من فوائد تاريخية ، أوفاهها كلامه عن الخوارج ، هذا الكلام الذي يضم حقائق يكاد كتاب الكامل يكون مرجعها .

وبعد فثمة شريك في هذا الكتاب للمبرد هو أبو الحسن علي بن سليمان الأنخفش (٣١٥ هـ) وهذا الشريك شارك في اثنتين : أولاهما أنه روى هذا الكتاب عن المبرد .

يقول ابن خبير الاشبيلي في فهرسه الذي جمع فيه أسانيد ما رواه من الكتب ، قال : كتاب الكامل لأبي العباس محمد بن يزيد المبرد ، حدثني به أبو محمد بن عتّاب عن أبي عمر بن عبد البر عن أبي عثمان سعيد بن عثمان النحوي عن أبي عثمان سعيد بن جابر . وقال أبو محمد بن عتّاب . وحدثني به أبي رحمه الله قال : حدثني به أبو مطرف عبد الرحمن ابن مروان القنازعي عن أبي بكر محمد بن عمر بن عبد العزيز بن القوطية عن أبي عثمان سعيد بن جابر عن الأنخفش عن المبرد .

وتزيد العبارة التي في صدر كتاب الكامل شيئاً على هذا نكاد نحس منه أن الأنخفش كان له شيء في جمع الكتاب وتبويبه ، إذ تقول العبارة : « حدثنا أبو بكر

محمد بن عمر بن عبد العزيز قال حدثنا أبو عثمان سعيد ابن جابر قال حدثنا أبو الحسن علي بن سليمان الأنخفش قراءة عليه قال قرئ لي هذا الكتاب على أبي العباس محمد بن يزيد المبرد » .

فالأنخفش يكاد يصرح في قوله « قرئ لي هذا الكتاب » بأنه سوى الكتاب ثم قرأه على المبرد .

وثانية المشاركين تكاد توضح الأولى إذ الكتاب كما يضم كلاماً منسوباً إلى المبرد يضم في عقبه أو في خلاله كلاماً منسوباً إلى الأنخفش .

خذ مثلاً لذلك : فالمبرد يعضي في حديثه بعد التقديم يقول :

« قال رسول الله صلى الله عليه وسلم للأَنْصار في كلام جرى : إنكم لتكثرون عند الفزع وتقلون عند الطمع . الفزع في كلام العرب على وجهين : أحدهما ما تستعمله العامة تريد به الذعر ، والآخر الاستنجا والاستصراخ ، من ذلك قول سلامة بن جندل :

كنا إذا ما أتانا صارخ فزع
كان الصراخ له قرع الظنائب

يقول : إذا ما أتانا مستغيث كانت إغاثته الجدل في نصرته . يقال : قرع لذلك الأمر ظنوبه ، إذا جد فيه ولم يفتّر ، ويشق من هذا المعنى أن يقع فزع في معنى أغاث ، كما قال الكلجة اليربوعي » .
وهنا يدخل أبو الحسن الأنخفش في الحديث فيقول :

قال أبو الحسن : الكلجة لقبه ، واسمه هبرة ، وهو من بني عرين بن يربوع . والنسب إليه عريني ، وكثير من الناس يقول عريني ، ولا يدرى . وعرينة من اليمن ، قال جرير يهجو عرين بن يربوع :

عرين من عرينة ليس منا
برثت إلى عرينة من عرين

ثم يتصل حديث المبرد فيذكر بيت الكلاجة
الربيعي :

فقلت لكأس أجمعها فإنما

حالت الكتيب من زرود لأفرعا

يقول : لأغيث . وكأس : اسم جارية . وإنما
أمرها بإلجام فرسه ليغيث . والظنوب : « مقدم عظم
الدق » .

ويتكرر هذا في مواضع كثيرة من الكتاب ،
يصدر ما لأبي العباس المبرد بكلمة « قال أبو العباس »
كما يصدر ما لأبي الحسن الأخفش بكلمة « قال
أبو الحسن » .

والكتاب يفقد المقدمة المفصلة التي اعتدنا مثلها
عن مؤلفين عاصروا المبرد ، إذ المقدمة التي بين أيدينا
وهي أسطر قليلة - سقت لك أكثرها - لا تلقى ضوءاً
على منهج الكتاب وتبويه ، ولعل هذه تضيف دليلاً إلى
أن الكتاب من جمع الأخفش .

وبعد هذه المقدمة القصيرة نقرأ أحاديث متفرقة
لا صلة بينها ، وكان هذا منهج العصر في الأكثر ، أولها
ذلك الحديث الذي سقته شاهداً على مشاركة الأخفش
للمبرد في الكتاب ، وبعد هذا الحديث كلمة أبي بكر
في مرضه ثم عهد أبي بكر بالخلافة إلى عمر ، ثم أول
خطبة خطبها عمر . ثم رسالة عمر في القضاء إلى أبي
دوسى ، ثم كتاب عثمان إلى علي بن أبي طالب حين
أحيط به ، ثم معاتبة عثمان علياً ، ثم كلمة علي حين
بلغه أن خيلاً لمعاوية وردت الأنبار وقتلوا عامله
حسان بن حسان . وحين ينتهي الجامع من هذا يبدأ في
توبيخ الكتاب أبواباً لا ينتظمها غرض واحد . من أجل
ذلك اجتزى فيها بذكر كلمة « باب » اللهم إلا في
أماكن قليلة حيث يفهرس الأبواب ويحدد غرضها
وذلك في مواضع أربعة :

أولها عند الكلام على الخوارج (الباب ٤٨)
ف قيل : باب من أخبار الخوارج . والغريب أن الباب
الذي تلا هذا الباب (باب ٤٩) ذكر غير متميز مع
أنه متصل بأخبار الخوارج مكمل للباب الذي قبله :

وثاني هذه المواضع الباب المم الخمسين ، فقد
ذكر هو الآخر متميزاً باسم « هذا باب النسب إلى
المضاف » . والغريب أن هذا الباب هو الآخر متصل
بأخبار الخوارج وليس فيه من الكلام على النسب إلا
ثلاث صفحات في أوله وسائره في أخبار الخوارج
ويبلغ نحواً من مائة وعشرين صفحة .

وثالث هذه المواضع هو الباب الواحد والخمسون .
فقد عنوان متميزاً باسم « باب في اختصار الخطب
والتحميد والمواظ » وأنت لا تقرأ فيه شيئاً يتصل
بالعنوان إلا صفحات قليلة وسائر صفحاته التي تربي
على المائة في أغراض أخرى .

ورابع هذه المواضع الباب الثالث والخمسون
وموضوعه « باب ذكر الأذواء من اليمن في الإسلام »
وهذا الباب هو الآخر لا يضم كلاماً يتصل بعنوانه إلا
كلاماً قليلاً لا يعلو الصفحتين وسائره كلمات مختلفة
في أغراض متباينة .

وهذا التوبيخ في جملة نكاد نرده إلى مجالس
انتظمته أو أزمته احتوته أو أمكنة تضمنته . ونكاد
نشك في هذه الإضافات التي أضيفت لهذه الأبواب
الأربعة مع عناوينها ونكاد نغلى أنها مزيدة على الأصل .

...

وبعد هذا فالكتاب يضم مادة غزيرة مختلفة تقع على
الكثير من الأدب واللغة والتاريخ والنحو ، وأنت مع
هذا كله لا تحس مللاً لأنك لا تقرأ أدباً متصلاً ولا لغة
متصلة ولا تاريخاً متصلاً ولا نحواً متصلاً ، نسوق لك
على سبيل المثال هذا الباب الأخير من الكتاب وهو
الباب الرابع والخمسون . وقد ميز شبه تمييز فليل فيه :
« هذا باب قد تقدم ذكرنا إياه ووعدنا استقصاءه »

وهو يعنى الحديث عن الحيوان من حيث تعريفه وتكثيره وتذكيره وتأنينه . وسوف نجد أن الحديث عن هذا سوف لا يستوعب كثيراً . كما يعنى خطأً ووعاظ ورسائل أرجأ ذكرها أولاً ، يقول :

اعلم أن كل شيء من الحيوان كان مما يخبر الناس عنه كما يخبرون عن أنفسهم ومما يقتونه ويتخذونه فهم حاجة إلى الفصل بين معرفته ونكرته ومذكوره ومؤثته ، تقول : جاءني رجل ، إذا لم تدر من هو بعينه ، أو دريت فلم ترد أن تبين ، ثم تعرفه لصاحبك إذا أردت ذلك إما بألف ولام ، وإما باسم معروف أو إضافة أو غير ذلك . وكذلك يفصل الناس بين الخيل بأسماء أو نعمت يعرفون بها بعضها من بعض ، وكذلك الشاء والكلاب والإبل ، ولولا تمييز بعضها من بعض لم يستقيم الإخبار عنها والاختصاص بما أريد منها ، فإذا كان الشيء ليس مما يتخذونه لم يحتاجوا إلى التمييز بين بعضه وبعض ، يقول الرجل : رأيت الأسد . فليس يعنى أسداً بعينه ولكن يريد الواحد من الجنس الذي قد عرفت ، وكذلك الذئب والعقرب والحية وما أشبه ذلك ، ألا ترى أن ابن عرس وسام أبرص وأم حنين وأبا الحارث وأبا الحصين معارف ، لا على أن تميز بعضها من بعض ولكن تعريف الجنس ، وقولك ابن مخاض وابن لبون وابن ماء ، نكرات لأن هذا مما يتخذ الناس ، وابن ماء إنما هو مضاف إلى الماء الذي يعرف ، فإذا أردت التعريف من هذه لهذه النكرات أدخلت فيها أضيفت إليه الألف واللام أو لقبها ألقاباً تعرف بها كزيد وعمرو .

واعلم أن كل جمع مؤنث ، لأنك تريد معنى جماعة ولا تذكر من ذلك إلا ما كان فعله يجري بالواو والنون في الجمع ، وذلك كل ما يعقل ، تقول : مسلم ومسلمون ، كما تقول : قوم مسلمون ، وتقول للجمال : هي تسير ، وهن يسرن ، كما تقول للمؤنث . لأن أفعالها على ذلك . وكذلك الموات . قال الله عز

وجل في الأصنام (رب اثنين أضلان كثيراً من الناس) والواحد مذكر . وقال المفسرون في قوله : (إن يدعون من دونه إلا إنثاء) قالوا : الموات . فكل ما خرج عما يعقل فجمعه بالتأنيث وفعله عليه لا يكون إلا ذلك . إلا ما كان من باب المنقوص ، نحو سنين وعزير . وليس هذا موضعه . وجملة أنه لا يكون إلا مؤنثاً . فلهذا كان يقع على بعض هذا الضرب الاسم المؤنث فيجمع الذكر والأنثى ، فن ذلك قولهم : عقرب . فهو اسم مؤنث : إلا أنك ان عرفت الذكر قلت : هذا عقرب . وكذلك الحية . تقول للأنثى : هذه حية ، وللذكر : هذا حية . قال جرير :

إن الحفافيت منكم يا بني لجأ

يطرقن حيث يصلو الحية الذكر

قال الأخفش : الحفافيت : ضرب من الحيات يكون صغير الجرم ينتفخ ويعظم وينفخ نفخاً شديداً لا غائلة له .

وتقول : هذا بطة للذكر ، وهذه بطة للأنثى ، وهذا دجاجة ، وهذه دجاجة . قال جرير :

لما تذكرت بالديرين أرقى

صوت الدجاج وقرع بالنواقيس

يريد زقاء الديوك . فالاسم الذي يجمعهما : دجاجة للذكر والأنثى ، ثم يخص الذكر بأن يقال : ديك . وكذلك تقول : هذا بقرة ، لها جميعاً ، وهذا حبارى . ثم يخص الذكر . فتقول : ثور . وتقول للذكر من الحبارى : خرب . فعلى هذا يجري هذا الباب . وكل ما لم نذكره فهذا سبيله .

وقد كنا أرجأنا أشياء ذكرنا أنا سنذكرها في آخر هذا الكتاب . منها خطب ووعاظ ورسائل . ونحن ذاكرون ما تنبأ من ذلك ان شاء الله :

قال الأصمعي فيما بلغني : خطبنا أعرابي بالبادية فحمد الله واستغفره ووحده وصلى على نبيه فبلغ في

إيجاز ثم قال : أيها الناس إن الدنيا دار بلاغ ، والآخرة دار قرار ، فخذلوا من ممركم لمركم ولا تهتكوا أستاركم عند من لا تحفى عليه أسراركم . في الدنيا كنتم ولغيرها خلقتهم . أقول قولي هذا وأستغفر الله لي ولكم . والمصلى عليه رسول الله والمدعو له الخليفة والأمير جعفر بن سليمان .

وحدث في بغض الأسانيد أن عمر بن عبد العزيز قال في خطبة له : أيها الناس إنما الدنيا أمل محترم ، وأجل منتقص ، وبلاغ إلى دار غيرها ، وسر إلى الموت ليس فيه تعريج . فرحم الله امرأ فكر في أمره . ونصح لنفسه ، وراقب ربه ، واستقال ذنبه ، ونور قلبه .

أيها الناس قد علمتم أن أباكم قد أخرج من الجنة بذنوب واحد ، وأن ربكم وعد على التوبة ، فليكن أحدكم من ذنبه على وجل ، ومن ربه على أمل . ويروي أن رجلاً معروفاً - ذهب اسمه عنى - قال : أتيت ابن عمر فقلت : أتجب الجنة لعامل بكل الخيرات وهو مشرك ؟ فقال : لا . فقلت له : أتجب النار لعامل بالشر كله وهو موحد ؟ قال : عش ولا تغتر .

قال : وأتيت ابن عباس فسألته فأجابني بمثل جوابه سواء ، وقال : عش ولا تغتر .

قال : وحدثني بهذا الحديث القاضي - يعنى اسماعيل بن اسحاق -

وذكر العتيبي ، أحسبه عن أبيه عن هشام بن صالح عن سعد القصر ، قال : خطب الناس بالموسم عتية في سنة إحدى وأربعين ، وعهد الناس حديث بالفتنة ، فاستفتح ثم قال : أيها الناس ، إنا قد ولينا هذا الموضع الذي يضاعف الله فيه للمحسن الأجر وعلى المسمى الوزر . فلا تمدوا الأعناق إلى غيرنا فإنها تتقطع دوننا ، ورب متن حقه في أمنيته ، اقبلوا العافية ما قبلناها منكم وفيكم ، وإياكم ولو ، فقد

أتعبت من كان قبلكم ، ولن تريح من بعدكم ، فاسألوا الله أن يعين كلا على كل . فنق به أعرابي من مؤخر المسجد فقال : أيها الخليفة . فقال : لست به ولم تبعه . قال : فيا أخاه . قال : قد أسمعت فقل . فقال : والله لأن تحسنوا وقد أسأنا خير لكم من أن تسيثوا وقد أحسنا ، فإن كان الإحسان لكم فما أحقكم باستقامه ، وإن كان لنا فما أحقكم بمكافأتنا . رجل من بني عامر يمت إليكم بالعمومة ، ويختص إليكم بالخوالة ، وقد وطئه زمان وكثرة عيال ، وفيه أجر وعنده شكر . فقال عتبة : أستميد بالله منك وأستمينه عليك ، قد أمرت لك بغناك فليت اسراعنا إليك يقوم باباطنا عنك .

قال : وخطب الناس معاوية بن أبي سفيان فحمد الله وصلى على نبيه ثم قال : أيها الناس ، إني من زرع قد استحصد ، ولن يأتيكم بعدى إلا من أناخير منه ، كما لم يكن قبلي إلا من هو خير مني .

فلما مات دخل الناس على يزيد يعزونه بأبيه ويهتونه بالخلافة ، فجعلوا يقولون ، حتى دخل رجل من ثقيف فقال : السلام عليك أمير المؤمنين ورحمة الله وبركاته ، إنك قد فجعت بخير الآباء وأعطيت جميع الأشياء ، فاصبر على الرزية واحمد الله على حسن العطية ، فلا أعطى أحد كما أعطيت ، ولا رزى كما رزئت . فقام ابن همام السلولى فأنشده شعراً كأنما فاضه الثقي ، فقال :

اصبر يزيد فقد فارقت ذا مقة
واشكر بلاء الذى بالملك أصفاك
أصبحت تملك هذا الخلق كلهم
فأنت ترعاهم والله يرعاك
ما إن رزى أحد فى الناس نعمة
كما رزئت ولا عقي كعقباك
وفى معاوية الباقي لنا خلف
إذا نعت ولا نسمع بمنعاك

وولدتك وإخوتك ومن بايعك وتابعك وجميع شيعتك ،
وأن أعطيك ألف ألف درهم وأنزلك من البلاد حيث
شئت وأقضى لك ما شئت من الحاجات وأن أطلق
ما في مخفي من أهل بيتك وشيعتك وأنصارك ، ثم لا
أتبع أحداً منكم بمكروه . فإن شئت أن تتوثق لنفسك
فوجه إلى من يأخذ لك من الميثاق والعهد والأمان
ما أحببت والسلام .

فكتب إليه محمد بن عبدالله : بسم الله الرحمن
الرحيم من عبدالله محمد المهدي أمير المؤمنين إلى عبدالله
ابن محمد أما بعد (طسم تلك آيات الكتاب المبين .
تلاو عليك من نبأ موسى وفرعون بالحق ، لقوم
يؤمنون . إن فرعون علا في الأرض وجعل أهلها شيعاً
يستضعف طائفة منهم يذبح أبناءهم ويستحي نساءهم
إنه كان من المفسدين . ونريد أن نمن على الذين
استضعفوا في الأرض ونجعلهم أئمةً ونجعلهم الوارثين .
ونمكن لهم في الأرض ونرى فرعون وهامان وجنودهما
منهم ما كانوا يحذرون) وأنا أعرض عليك من الأمان
مثل الذي أعطيتني ، وقد تعلم أن الحق حقنا ، وأنكم
إنما طلبتموه بنا ونهضتم فيه بشيعتنا ، وخطبتموه
بفضلنا ، وإن آبائنا علينا عليه السلام كان الوصي والإمام
فكيف ورثتموه دوننا ونحن أحياء ، وقد علمت أنه
ليس أحد من بني هاشم يمت بمثل فضلنا ولا يفخر
بمثل قدمنا وحديثنا ونسبنا وسبينا ، وأنا بنو أم رسول
الله فاطمة بنت عمرو في الجاهلية دونكم ، وبنو ابنته
فاطمة في الإسلام من بينكم فأننا أوسط بني هاشم نسباً ،
وخيرهم أمراً وأباً ، لم تلدن العجم ولم تُعرق في أمهات
الأولاد ، وأن الله تبارك وتعالى لم يزل يختار لنا فولدني
من النبيين أفضلهم محمد صلى الله عليه وسلم ومن
أصحابه أقدمهم إسلاماً وأوسعهم علماً وأكثرهم جهاداً
على بن أبي طالب ، ومن نسائه أفضلهن خديجة بنت خويلد
أول من آمن بالله وصلى إلى القبلة ، ومن بناته فاطمة
أفضلهن وسيدة نساء أهل الجنة ، ومن المولودين في

ويروى أن خالد ابن صفوان دخل على يزيد
ابن المهلب وهو يتغدى فقال : ادن فكل
يا أبا صفوان . فقال : أصلح الله الأمير لقد
أكلت أكلة لست ناسبها . قال : وما أكلت ؟
قال : أتيت ضيعتي لإبان الغراس وأوان العماره فجاءت
فيها جولة حتى إذا صبحت الشمس وأزمت بالركود
ملت إلى غرفة لي هفاة في حديقة قد فتحت أبوابها
ونضحت بالماء جوانها وفرشت أرضها بأنواع
الرياحين من بين ضيمران نافع ، وسمسق قائح ،
وأقحوان زاهر ، وورد ناضر ، ثم أتيت بنجر أرز
كأنه قطع العقيق ، وسك بناني يبيض البطون زرق
العيون سود المتون عراض السرر غلاظ القصر ،
ودقة وخالول ومرى ويقول : ثم أتيت برطب أصفر
صاف غير أكدر لم يتبدله الأيدي ولم يهشمه كيل
الملكاييل ، فأكلت هذا ثم هذا . فقال يزيد : يا بن
صفوان لألف جريب من كلامك مزروع خير من
ألف جريب مذروع .

...

ونحن ذاكرون الرسائل بين أمير المؤمنين المنصور
وبين محمد بن عبدالله بن حسن العلوي كما وعدنا في
أول الكتاب ونختصر ما يجوز ذكره منه ونمسك عن
الباقى فقد قيل : الراوية أحد الشائعين .

قال : لما خرج محمد بن عبدالله على المنصور كتب
إليه المنصور : بسم الله الرحمن الرحيم من عبدالله
عبد الله أمير المؤمنين إلى محمد بن عبد الله . أما بعد
(فلما جزاء الذين يحاربون الله ورسوله ويسعون في
الأرض فساداً أن يقتلوا أو يصلبوا أو تقطع أيديهم
وأرجلهم من خلاف أو ينفوا من الأرض ذلك لهم
خزي في الدنيا ولهم في الآخرة عذاب عظيم إلا الذين
تابوا من قبل أن تقدروا عليهم فاعلموا أن الله غفور
رحيم) ولك عهد الله وذمته وميثاقه وحق نبيه محمد
إن تبث من قبل أن أقدر عليك أن أوثمنك على نفسك

الإسلام الحسن والحسين سيدا شباب أهل الجنة ، ثم قد علمت أن هاشماً ولد علياً مرتين ، وأن عبد المطلب ولد الحسن مرتين ، وأن رسول الله ولدني مرتين من قبل جدي الحسن والحسين ، فما زال الله يختار لي حتى اختار لي في النار . فولدني أرفع الناس درجة في الجنة وأهون أهل النار عذاباً ، فأنا ابن خير الأخيار وابن خير الأشرار وابن خير أهل الجنة وابن خير أهل النار . ولك عهد الله إن دخلت في بيعتي أن أؤمنك على نفسك وولدك ، وكل ما أصبته إلا حداً من حدود الله . أو حقاً لمسلم أو معاهد . فقد علمت ما يلزمك في ذلك ، فأنا أوفى بالعهد منك وأحرى لقبول الأمان . فأما أمانك الذي عرضت علي فأى الأمانات هو ، أأمان ابن هبيرة أم أمان علك عبدالله بن علي ، أم أمان أبي مسلم ؟ ، والسلام .

فكتب إليه المنصور : بسم الله الرحمن الرحيم . من عبدالله عبدالله أمير المؤمنين إلى محمد بن عبدالله . أما بعد فقد أتاني كتابك وبلغني كلامك ، فاذا جل فخرك بالنساء لتضل به الجفأة والغوغاء ، ولم يجعل الله النساء كالعمومة ولا الآباء كالعصبة والأولياء ، ولقد جعل العلم أباً وبدأ به على الوالد الأذى فقال جل ثناؤه عن نبيه عليه السلام (واتبعت ملة آبائي إبراهيم وإسماعيل وإسحاق ويعقوب) ولقد علمت أن الله تبارك وتعالى بعث محمداً وعمومته أربعة فأجابه اثنان أحدهما أبى ، وكفر اثنان أحدهما أبوك . فأما ما ذكرت من النساء وقراباتهن فلو أعطين على قرب الأنساب وحق الأحساب لكان الخير كله لآمنة بنت وهب . ولكن الله يختار لدينه من يشاء من خلقه . فأما ما ذكرت من فاطمة أم أبي طالب فإن الله لم يهد أحداً من ولدها للإسلام ، ولو فعل لكان عبدالله بن عبد المطلب أولاهم بكل خير في الآخرة والأولى . وأسعدهم بدخول الجنة غداً ، ولكن الله أبى ذلك فقال (إنك لا تهدي من أحببت ولكن الله يهدي من يشاء) فأما ما ذكرت من فاطمة

بنت أسد أم علي بن أبي طالب ، وفاطمة أم الحسن ، وأن هاشماً ولد علياً مرتين ، وأن عبد المطلب ولد الحسن مرتين ، فخير الأولين والآخرين محمد رسول الله ، لم يلبه هاشم إلا مرة واحدة ، ولم يلبه عبد المطلب إلا مرة واحدة . وأما ما ذكرت من أنك ابن رسول الله فإن الله عز وجل أبى ذلك فقال (ما كان محمد أباً أحد من رجالكم ولكن رسول الله وخاتم النبيين) ولكنكم بنو ابنته ولها لقراءة قرينة غير أنها امرأة لا تموز الميراث ، ولا يجوز أن تؤم فكيف تورث الإمامة من قبلها . ولقد طلب بها أبوك بكل وجه فأخرجها مخاصم ومرضا سراً ودفنها ليلاً ، فأبى الناس إلا تقديم الشيخين . ولقد حضر أبوك وفاة رسول الله فأمر بالصلاة غيره ، ثم أخذ الناس رجلاً رجلاً فلم يأخذوا أباك فيهم ، ثم كان في أصحاب الشورى فكل دفعه عنها . بايع عبد الرحمن عثمان وقبلها عثمان وحارب أباك طلحة والزبير ودعا سعداً إلى بيعته فأغلق باباه دونه ، ثم بايع معاوية بعده وأفضى أمر جدك إلى أبيك الحسن فسلمه إلى معاوية بحرق ودرهم ، وأسلم في يديه شيعته وخرج إلى المدينة فدفع الأمر إلى غير أهله وأخذ مالا من غير حله ، فان كان لكم فيها شيء فقد بيعتموه . فأما قولك : إن الله اختار لك في الكفر فجعل أباك أهون أهل النار عذاباً . فليس في الشر خيار ولا من عذاب الله حين ، ولا ينبغي لمسلم يؤمن بالله واليوم الآخر أن يفخر بالنار وستره فتعلم (وسيعلم الذين ظلموا أي منقلب ينقلبون) . وأما قولك : إنك لم تملك العجم ولم تعرق فيك أمهات الأولاد وأنك أوسط بني هاشم نسباً وخيرهم أمماً وأباً ، فقد رأيتك فخرت على بني هاشم طراً وقدمت نفسك على من هو خير منك أولاً وآخرأ وأصلاً وفصلاً . فخرت على إبراهيم بن رسول الله ، وعلى والد ولده ، فانظر ويحك أين تكون من الله غداً ، وما ولد فيكم مولود بعد وفاة رسول الله أفضل من علي بن الحسين ، وهو لأم ولد ولقد كان خيراً من

جده حسن بن حسن ، ثم ابنه محمد بن علي خير من
أبيك ، وجدته أم ولد ، ثم ابنه جعفر وهو خير منك .
ولقد علمت أن جده علياً حكم حكيم وأعطاها
عهده وميثاقه على الرضى بما حكما به ، فاجتمعا على
خلعه ، ثم خرج عمك الحسين بن علي على ابن مرجانة
فكان الناس الذين معه عليه حتى قتلوه ثم أتوا بكم على
الأقتاب بغير أوطية كالسبي المحلوب إلى الشام . ثم
خرج منكم غير واحد فقتلكم بنو أمية وحرقوكم بالنار
وصلبوكم على جذوع النخل . حتى خرجنا عليهم
فأدركنا بئاركم إذ لم تدركوه ورفعنا أقداركم وأورثناكم
أرضهم وديارهم بعد أن كانوا يلعنون أباك في أدبار
الصلاة المكتوبة كما تلعن الكفرة فعنفناهم وكفرناهم
وبينا فضله وأشدنا بذكره ، فاتخذت ذلك علينا حجة
وظننت أنا لما ذكرنا من فضل علي أنا قدمناه على حمزة
والعباس وجعفر ، كل أولئك مضوا سالمين مسلماً منهم
وابتلى أبوك بالدماء ، ولقد علمت أن مآثرنا في
الجاهلية سقاية الحجيج الأعظم وولاية زمزم وكانت
للعباس دون إخوته فنازعنا فيها أبوك إلى عمر فقضى لنا
عمر عليه ، وتوفى رسول الله وليس من عمومته أحد
حياً إلا العباس فكان وارثه دون بنى عبد المطلب .
وطلب الخلافة غير واحد من بنى هاشم فلم ينهلها إلا
ولده ، فاجتمع للعباس أنه أبو رسول الله خاتم الأنبياء
وبنه القادة الخلفاء فقد ذهب بفضل القدم والحديث ،
ولولا أن العباس أخرج إلى بدر كرهاً لمات عمك
طالب وعقيل جوعاً أو يلحسا جفان عنة وشيبة ،
فأذهب عنهما العار والشنار . ولقد جاء الإسلام والعباس
يعون أبا طالب للأزمة التي أصابهم ، ثم فدى عقيل
يوم بدر فقد مناكم في الكفر وفديناكم من الأسر ،
ورثنا دونكم خاتم الأنبياء وحزناً شرف الآباء وأدركنا
من ثاركم ما عجزتم عنه ، ووضعناكم بحيث لم تضعوا
أنفسكم والسلام .

ثم مضى المريد ذكر شيئاً من هذه الرسائل على وفق
ما رسم ، إلى أن يقول :

هذا الكتاب قد وفيناه جميع حقوقه . ووفينا
بجميع شروطه ، إلا ما أذهل عنه النسيان ، فانه قلما
يخلو من ذلك ، ونحن نأتموه بأشعار طريفة ، وآخر
ذلك نحتّم به آيات من كتاب الله عز وجل بالتوقيف على
معانيها إن شاء الله .

قال الشاعر :

أذكر مجالس من بنى أسد
بعدوا وحن إليهم القلب
الشرق منزلنا ومنزلهم
غرب وأنى الشرق والغرب
من كل أبيض جبل زينته
مسك أحم وصارم غضب

وقال آخر :

حياة أبى العوام زين لقومه
لكل امرئ قاس الأمور وجربا
ونعتب أحياناً عليه ولو مضى
لكُنّا على الباقي من الناس أعتبا

وقال مسلم :

حياتك يا بن سعدان بن يحيى
حياة للمكارم والمعالي
جابت لك الثناء فجاء عفواً
ونفس الشكر مطلقاً العقال

وترجعني إليك وان تأت بي
ديارى عنك تجربة الرجال

وقيل في المثل : المبالغة في النصيحة تقع بك على
عظيم الظنة .

وأشدنى العباس بن الفرج الرياشي :

وكم سقت في آثاركم من نصيحة

وقد يستفيد الظنة المنتصح

بِالله ربكم) ، فالوقف ، يخرجون الرسول وإياكم ،
أى : ويخرجونكم لأن تؤمنوا بالله ربكم .

ثم يحتم الكتاب بقوله « وصلى الله على محمد خاتم
النبيين وندتغفر الله مما قلناه من عمد وقصد وزلل وخلل »

• • •

هذا هو كتاب الكامل صورناه لك لتعرف أن
ابن خلدون لم يبعد عن الحق حين قال : سمعنا من
شيوخنا في مجالس التعليم أن أصول فن الأدب وأزماته
أربعة دواوين ، وهى : كتاب الكامل للمبرد وأدب
الكتاب لابن قتيبة ، وكتاب البيان والتبيين للجاحظ ،
وكتاب النوادر لأبى على القالى ، وما سوى هذه
الأربعة فتبع لها وفروع منها .

فهذا حكم الشيوخ القارئین . يجمعون على هذه
الأربعة ، ويجمعون على جعل كتاب الكامل على رأسها .

• • •

وكتاب الكامل للمبرد قد طبع طبعة أولى في
ليسك سنة ١٨٦٤ م ، ثم طبع في الآستانة في نحو سنة
١٨٧٠ م ، ثم في مصر في نحو سنة ١٩٠٠ م .

وحين وكل إلى المرحوم الأستاذ سيد بن على
المرصفى مطالعة هذا الكتاب في الأزهر رأى أن يضيف
إليه شرحاً فوضع كتابه « رغبة الآمل من كتاب
الكامل » وجعله في أجزاء ثمانية ضمنه شروحات كثيرة
غزيرة .

وقد طبع هذا الكتاب في مصر سنة ١٣٤٦ هـ -
١٩٢٧ م .

ويذكر حاجى خليفه في كتابه كشف الظنون أن
ثمة شرحاً لكتاب الكامل باسم محمد بن يوسف المازنى
السرقسطى المتوفى سنة ٥٣٨ هـ . غير أن هذا الشرح
لم يقع لنا .

وأنشدنى الرياشى :

إذا الأمر أغنى عنك حشو به فاجنب
معررة أمر أنت عنه بمعزل
وقال العتاتى :

لا ترج رجعة مذهب
خط احتجاجا باعتذار

وقال أيضاً :

وفيت كل خليل ودنى ثمتا
إلا المومل دولاتى وأيسامى
إلى أن يقول :

وقيل للعتاتى : ما أقرب البلاغة ؟ قال : أن
لا يوثق السامع من سوء إلهام القائل ، ولا يوثق القائل
من سوء فهم السامع . وقال ابن يسير :

قدّر لرجلك قبل الخطو منزلها

فن علا زلقا عن غرة زلقا

وكان يقال : اصمت لتفهم ، واذكر لتعلم .

وقل لتدلقى .

ونذكر آيات من القرآن ربما غلط في
مجازها النحويون . قال الله عز وجل (إنما ذلكم الشيطان
يخوف أولياءه) مجاز الآية أن المفعول الأول محذوف
ومعناه : يخوفكم من أوليائه . وفي القرآن : (فن شهد
منكم الشهر فليصمه) ، والشهر لا يغيب عنه أحد ،
ومجاز الآية : فن كان منكم شاهداً بلده في الشهر فليصمه ،
والتقدير : فن شهد منكم . أى فن كان شاهداً في
شهر رمضان فليصمه . نصب الظرف لا نصب
المفعول به . وفي القرآن في مخاطبة فرعون : (فالיום
ننجيك بيدك لتكون لمن خلفك آية) فليس معنى
ننجيك نخلصك ، ولكن نلقيك على نجوة من الأرض
بيدك بدرعك ، يدل على ذلك (لتكون لمن خلفك
آية) وفي القرآن : (يخرجون الرسول وإياكم أن تؤمنوا

المبادئ الأولى لهربرت اسبنسر

بمترجم
الدكتور زكريا ابراهيم

أستاذ الفلسفة المساعد بكلية الآداب - جامعة القاهرة

١ - مقدمة عامة

قد وقع - في بداية حياته الفكرية - تحت تأثير فلسفة اسبنسر في التطور ، فضلاً عن أن كثيراً من المفكرين الإنجليز قد وجدوا في نزعته « اللادينية » اتجاهًا فكرياً مشروعاً أخذوا على عاتقهم المناذاة به والدعوة إليه .

ولئن كانت الفلسفة التطورية التي دعا إليها هربرت اسبنسر قد لقيت معارضة شديدة من جانب معظم رجال الدين وبعض أهل العلم ، إلا أنه من المؤكد أن كتاب « المبادئ الأولى » الذي وضع فيه اسبنسر الدعائم الأولى لهذه الفلسفة قد بقي كتاباً خالداً في تاريخ الفكر الحديث ، خصوصاً وأن الكتاب قد اهتموا بنقله إلى معظم اللغات الأوروبية ، كما ظهرت له أيضاً ترجمة باللغة الروسية نفسها . وليس في استطاعة أي مشغل بالفلسفة أن يضرب صفحاً عن هذا المؤلف الكبير : فانه واحد من تلك الروائع الفلسفية النادرة التي تظهر فيها قدرة هائلة على التحليل والتركيب ، وبراعة فائقة في الاستقصاء والاستيعاب . وقد قيل إنه لو قُدِّرَ لكل كتب هربرت اسبنسر أن تختفى من عالم الوجود ، مع بقاء كتاب « المبادئ الأولى » وحده ، لكان هذا الكتاب بمفرده كفيلاً

إذا كان كثير من الناقدين - وفي مقدمتهم العالم الإنجليزى الكبير داروين نفسه - قد اعترفوا بأن هربرت اسبنسر أعظم فيلسوف إنجليزى شهده القرن التاسع عشر ، فإن أحداً من المفكرين لم يستهدف الحملات النقدية ونجريح الكتاب قدر ما استهدف صاحب كتاب « المبادئ الأولى » . وليس بدءاً إلاً تلقى فلسفة هربرت اسبنسر أى رواج عندنا . فقد شاع عن صاحبها أنه مادي لا يعترف بالأخلاق ، ملحد لا يسلم بوجود حقيقة إلهية ! ولعل هذا الاتهام الظالم هو المسئول - إلى حد غير قليل - عن إجحام معظم المشتغلين بالفلسفة عندنا عن التفكير في نقل أى كتاب من كتب هربرت اسبنسر إلى لغتنا العربية . ولكن مؤرخ الفكر الفلسفى في القرن التاسع عشر لا يسعه سوى أن يتوقف طويلاً عند هذا الفيلسوف الإنجليزى الكبير : فقد كان لمذهب هربرت اسبنسر في التطور - بلا نزاع - تأثير كبير على معظم الحركات الفلسفية التي ظهرت في نهاية القرن التاسع عشر وبداية القرن العشرين . ونحن نعرف كيف أن برجسون نفسه

بُتسجيل اسم صاحبه في سجل الخالدين من رجال الفكر . ولا غرابة في ذلك : فان كتاب « المبادئ الأولى » بناء فكريّ شامخ قد شيّده عملاق من عمالقة الفكر الحديث ، وهو - بلا شك - قد أصبح اليوم واحداً من تلك الكتب الكلاسيكية التي يعود إليها بن الحين والآخر مؤرخو الفكر الفلسفي الحديث لكي يتعرفوا على أصول الكثير من الحركات الفلسفية المعاصرة في النصف الأول من القرن العشرين .

٢ - حياة اسبنسر وإنتاجه الفكري

ولد هربرت اسبنسر بمدينة دربي Derby في السابع والعشرين من شهر ابريل عام ١٨٢٠ . وقد كان أبوه مدرساً ناجحاً يؤمن بضرورة قيام التربية على مبدأ « الاستقلال الذاتي » ، اعتقاداً منه بأن المرء لا يحصل ثقافة فكرية ذات بال ، اللهم إلا عن طريق التربية الذاتية . ولعلّ هذا هو السبب في أن السيد جورج اسبنسر قد أثر ألا يفرض على ابنه هربرت أي مذهب عقلي بعينه ، أو أية عقيدة دينية بعينها ، فضلاً عن أنه كان متسامحاً معه كل التسامح في شتى أمور تعليمه ، وفي كل مراحل تحصيله الدراسي . ومع ذلك فقد كانت البيئة العائلية التي نشأ فيها هربرت اسبنسر ملائمة لذلك الاتجاه العقلي الذي اتخذته فلسوفنا من بعد : إذ كان معظم اهتمام الأسرة موجهاً نحو المسائل العلمية ، والدينية ، والاجتماعية ، دون أن يقترن هذا الاهتمام بأي ميل إلى العناية بمسائل التاريخ ، والأدب ، والفنون الجميلة . ويُقال إن هربرت اسبنسر أظهر منذ صباه اهتماماً كبيراً بدراسة التاريخ الطبيعي وعلم الأحياء : فكان يجد لذة قصوى في تتبع نمو الحشرات ، وقراءة كتب العلوم . ولما بلغ هربرت اسبنسر الثالثة عشرة من عمره ، أرسله أبوه إلى « هنتون » Hinton عند عمته توماس اسبنسر الذي

كان معروفاً - بين رجال الدين - بقسوته وصرامته ، فتكفل هذا العم بتلقين ابن أخيه مبادئ اللاتينية ، ونظريات الجبر والهندسة . ولكن هربرت اسبنسر كان شاباً عيذاً يميل إلى التمرد على السلطة ، وينزع نحو تأكيد فرديته بكل حدة ، فكان عمه يجد صعوبة كبرى في كبح جماحه وترويض شرسته ! ولعلّ هذا ما حدا بوالده إلى أن يكتب إليه قائلاً : « إن معظم أخطائك إنما ترجع إلى حسن ظنك بنفسك ، وميلك إلى المبالغة في تقدير مكاسبك العلمية ! » ومع ذلك ، فقد كان من آثار تلك الروح الاستقلالية الذاتية ، وذلك الميل البالغ إلى النزعة التجريبية ، أن تمكن هربرت اسبنسر - في السادسة عشرة من عمره - من أن ينشر مقالاً عن ظاهرة « التبلور » في مجلة علمية محترمة كانت تُدعى « Bath Magazine » (١٨٣٦) .

وعلى الرغم من أن آل اسبنسر كانوا يربطون لهربرت أن يصبح معلماً ، إلا أن الشاب المتمرد لم يلبث أن ترك الدراسة عام ١٨٣٨ لكي يعمل مهتماً في سكك حديد برمنجهام وجلوكستر : ويقال إن هربرت اسبنسر أظهر براعة فائقة في ميدان الهندسة وأعمال المساحة ، حتى أن كثيراً من رسومه وخرائطه ما زال محفوظاً في متحف مدينة دربي . ولكن اسبنسر لم يَبْقَ في هذا المنصب أكثر من ثلاث سنوات : إذ لم يكد يبلغ الواحدة والعشرين من عمره ، حتى استهوته المناقشات السياسية والمسائل الاجتماعية التي كانت تقلق بال مواطنيه في ذلك الوقت ، فسرعان ما اتجه إلى كتابة مقالات في فن الحكم ، وفي بعض المسائل الأخلاقية (كموضوع التعاطف أو المشاركة الوجدانية) . وقد لقيت هذه المقالات استحساناً كبيراً من جانب النقاد ، فلم يلبث هربرت اسبنسر أن ظفر بمنصب محرر مساعد بصحيفة « الاقتصادي » Economist

عام ١٨٤٤ ، ولم يكن عندئذ قد تجاوز الرابعة والعشرين من عمره ... ثم كانت ثمرة تأملاته الفلسفية الأولى كتابه في «الاستاتيكا الاجتماعية» Social Statics (أو التوازن الاجتماعي)، وهو الكتاب الذي ظهر عام ١٨٥٠ فكشف عن نزعات اسبنسر الفردية ، وأظهر ميله إلى تصوّر «التطور الاجتماعي» على غرار الترقى العضوى أو التطور البيولوجي . ويقال إن اسبنسر كان قد اعتزم تسمية كتابه باسم «مذهب في الأخلاق الاجتماعية والسياسية» ، ولكنه عدل عن هذا العنوان في آخر لحظة ! ومهما يكن من شيء ، فقد شرع هربرت اسبنسر يفكر جديداً - منذ ذلك الوقت - في إقامة فلسفة تركيبية أو «نسقي مذهبي» يوحد عن طريقه شتى المعارف البشرية ، بما في ذلك علم الحياة ، وعلم النفس ، وعلم الأخلاق ، وعلم الاجتماع . ولما اختتمت هذه الفكرة في ذهنه ، طلع على الناس عام ١٨٥٥ بكتاب في «مبادئ علم النفس» Principles of Psychology كان بمثابة الحلقة الأولى في سلسلة «الفلسفة التأليفية» (أو التركيبية) : synthetic philosophy التي أخذ على عاتقه تدوين أصولها . وربما كانت ميزة هذا الكتاب أنه كان بمثابة المحاولة الأولى من نوعها في تاريخ علم النفس من أجل تطبيق نظرية التطور على الظواهر النفسية ، وإن كان البعض قد أخذ عليه أنه أرجع الحالات الشعورية المعقدة إلى عمليات عصبية بسيطة ، فجعل من الذهن مجرد حركة بين أجزاء المادة !

ولم تكد تضي سنتان على ظهور هذا الكتاب ، حتى ظهر لاسبنسر مقال قيم عرض فيه أهم أسس فلسفة التطور بعنوان : «التقدم : قانونه وعلته» (سنة ١٨٥٧) . وقد حاول اسبنسر في هذا البحث الهام أن يتبع شتى العمليات التطورية في مجالات الظواهر المختلفة ، فلم يكتف بتعقبها في كل من الطبيعتين العضوية وغير العضوية ، بل تعقبها أيضاً في

مضارئ الأخلاق والاجتماع . وقد أشاد دارون في مقدمة كتابه «أصل الأنواع» Origin of Species (الذي ظهر عام ١٨٥٩) بمقال هربرت اسبنسر المشار إليه ، كما اعتبر صاحبه واحداً من القلائل الذين سبقوه إلى نظريته . وقد وجد هربرت اسبنسر نفسه مضطراً - بعد ظهور هذا الكتاب العلمي الخطير - إلى تعديل بعض آرائه الخاصة بالتطور العضوى ، ولكنه ظل متمسكاً بموقفه التطوري الخاص فيما يتعلق بترقى الجهاز الاجتماعي من جهة ، وفيما يتعلق ببعض الاعتبارات الأخلاقية والميتافيزيقية من جهة أخرى . ولم يلبث فيلسوفنا أن تحقق من أنه إذا كان له أن يصوغ «فلسفته التأليفية» على صورة نسقي منطقي متماسك ، فلا بد له بادئ ذي بدء من أن يضع الأسس العامة لمذهبه على صورة «مبادئ» تكون بمثابة الدعائم الأولى لنظريته في التطور . ومن هنا فقد طلع هربرت اسبنسر على الناس - عام ١٨٦٠ - مشروع تخطيطي لهذه «الفلسفة التأليفية» التي أرادها أن تضم مسائل الحياة ، والنفس ، والاجتماع ، والأخلاق . وقد ظهر الكتاب الأول من هذه المجموعة عام ١٨٦٢ بعنوان : «المبادئ الأولى» First Principles ، حاوياً للخطوط العامة لمذهب اسبنسر في التطور ، ثم أعقبه كتاب «مبادئ علم الحياة» (١٨٦٤ - ١٨٦٧) في مجلدين كبيرين ، فكان بمثابة تطبيق للمذهب على الطبيعة العضوية ، ولم يلبث اسبنسر أن أتبعه بكتابه الثالث في «مبادئ علم النفس» (١٨٧٠ - ١٨٧٣) ، فكان بمثابة محاولة من أجل تطبيق مبدأ التطور على الظواهر النفسية . واستمر هربرت اسبنسر في نشاطه التأليفى فأصدر في الفترة ما بين سنة ١٨٧٦ وسنة ١٨٩٦ كتابه الضخم «مبادئ علم الاجتماع» في ثلاثة أجزاء تعرض في الجزء الأول منها لدراسة طبيعة الظواهر الاجتماعية ، وحاول أن يستقري قوانين الحياة الاجتماعية

محاورات أفلاطون ، كما أنه لم يحاول يوماً أن يطالع بانتظام مقال لوك في العقل البشري ، فضلاً عن أنه لم يكده يقرأ كتاب كانت في « نقد العقل الخالص » حتى ألقى به جانباً : إذ وجد كانت يقرر أن المكان والزمان ليسا إلا صورتين ذاتيتين كامتتين في باطن الوعي البشري ! ومن هنا فقد بقي إنتاج سبنسر الفكري وليد تأملاته الشخصية ، حتى لقد قال جون ديوى أن سبنسر كان يتمتع بمناعة عجيبة ضد كل عدوى ذهنية !

والحق أن السمة الأولى التي تميّز بها تفكير هربرت سبنسر عن كل تفكير فلسفي آخر إنما هي سمة « الاستقلال الفكري » . صحيح أننا نجد في فلسفته أصداء لآراء فلاسفة إنجليز مثل هاملتون Hamilton ومانسل Mansel ولكن من المؤكد أن نزعة سبنسر المسماة بـ « اللادرية » Agnosticism قد تميّزت بوضوح عن نزعة هذين الفيلسوفين في « نسبية المعرفة » ولئن كنا نجد لدى فيلسوفنا تأثراً واضحاً بنظرية دارون في التطور ، إلا أن في مذهبه الميتافيزيقي العام نفحة روحية لا نكاد نجد لها نظيراً عند دارون . ومن هنا فقد ظل سبنسر يؤمن بحقيقة مجهولة أراد من ورائها أن يعبر عن شعوره بما في الوجود من عمق وعموض وسرية ، وكأنما عزّ عليه أن يظن البعض أنه قد استطاع أن يفض كل أسرار الوجود باهتدائه إلى مبدأ « التطور » .

وعلى الرغم من أن هربرت سبنسر قد اصطلم في حياته بالكثير من العوائق المادية والصحية والاجتماعية فإنه قد ثابر على إنجاز مشروعه الفلسفي الضخم أكثر من ثلاثين سنة بصورة رائعة تدعو إلى الإعجاب . ولم تكن حالة سبنسر المالية لتسمح له بتنفيذ هذا المشروع على حسابه الخاص ، ولكنه مع ذلك رفض الكثير من العروض السخية التي جاءت من كثيرين ، وفي مقدمتهم زميله الفيلسوف الإنجليزي المعروف

كما درس تطور الحكومات وثنى مظاهر التنظيم السياسي ... الخ . وأما في الجزء الثاني منها فقد درس ضرورياً ثلاثة من التنظيم : ألا وهي التنظيم الكليريكي (أو الديني) ، والتنظيم الطقسي ، والتنظيم الاقتصادي وأخيراً عرض سبنسر في الجزء الثالث من كتابه لدراسة التقدم اللغوي والترقي الذهني والتطور الجمالي ، كما اهتم بدراسة تطبيق نظريته في التطور على التقدم الأخلاقي والترقي الاجتماعي بصفة عامة . ولم يلبث سبنسر أن كرّس كتاباً بأكمله للدراسة الظاهرة الأخلاقية ، فأصدر في الفترة ما بين عام ١٨٧٩ وعام ١٨٩٢ كتاباً هاماً في جزأين بعنوان « مبادئ علم الأخلاق » عرض في الجزء الأول منه لدراسة معطيات الأخلاق ، وحاول أن يستقريء قوانين الحياة الأخلاقية ، كما اهتم بالبحث في مبادئ السلوك الفردي ، بينما نراه يعرض في الجزء الثاني منه للدراسة مفهوم العدالة وأخلاق التعاطف وطبيعة السعادة البشرية ... الخ .

وهربرت سبنسر أيضاً كتاب « في التربية » Education ظهر عام ١٨٦١ ، وكتاب آخر في « تصنيف العلوم » : Classification of Sciences : ظهر عام ١٨٦٤ ، كما أن له « ترجمة ذاتية » autobiography (سنة ١٨٦٤) حاول أن يكشف لنا فيها عن طبيعة تكوينه العقلي ، ونوع السمات الأخلاقية التي تميزت بها شخصيته . وقد اعترف فيلسوفنا في ترجمته الذاتية بأنه كان يملك « غريزة هندسية » جعلته يفرغ بالنظام غراماً لا حدة له ، فكان يجد لذة قصوى في تشييد نسق عقلي متكامل ، وكان يركب مذهبه الفلسفي بمقدرة بنائية فائقة . وقد قضى سبنسر ثلاثين عاماً ظل خلالها يستمتع بلذة تركيب مذهبه وتحقيق التوافق بين كل جزء من أجزائه وبين الإطار التطوري العام . ولم يكن سبنسر مدينياً في هذا العمل لأي فيلسوف سابق : فإنه — كما قال — لم يستطع أن يقرأ

جون ستيوارت ميل . وكثيراً ما كان المعجبون به يرسلون إليه المنح والهدايا ، ولكنه كان يرفضها في إباء وشمم . وهكذا واصل هيربرت اسپنسر عمله الفلسفي الضخم بمثابة عجيبة ، متحدّياً المرض وضيق ذات اليد ، إلى أن وافته المنية في الثامن من ديسمبر عام ١٩٠٣ ، بعد حياة خصبة عامرة بالنشاط حافلة بالإنتاج .

٣ - تحليل كتاب «المبادئ الأولى»

قسم هيربرت اسپنسر كتابه الفلسفي الضخم إلى جزأين أساسيين أطلق على الأول منهما اسم «المجهول» أو «الحقيقة المستغلفة» Unknowable وسمى الجزء الثاني منهما باسم «المعلوم» أو «الحقيقة القابلة للمعرفة» Knowable وسنحاول فيما يلي أن نقدم للقارئ العربي خلاصة وافية للذين الجزئين الأساسيين اللذين يتكون منهما الكتاب .

١ - المجهول : ينقسم الجزء الأول من كتاب اسپنسر إلى خمسة فصول ، يعرض في الفصل الأول منها لدراسة كل من الدين والعلم ، ثم ينتقل في الفصل الثاني إلى دراسة «الأفكار الدينية القصوى» ، لكي لا يلبث في الفصل الثالث أن يعرض بالبحث لدراسة «الأفكار العلمية القصوى» متقلّلاً بعد ذلك إلى تناول مشكلة «نسيية المعرفة البشرية» في الفصل الرابع ، لكي ينتهي إلى محاولة «التوفيق بين الدين والعلم» في الفصل الخامس والأخير من هذا الباب .

ويبدأ فيلسوفنا دراسته بأن يبين لنا في الفصل الموسوم باسم «الدين والعلم» أن هناك قبساً من الحقيقة في كل مذهب من المذاهب مهما كان من خطئه ، بل في كل عقيدة من العقائد مهما كان من تهاونها . ومهما كان من أمر الخرافات العديدة أو الخزعبلات الكثيرة التي قد نلتقي بها لدى بعض أصحاب المعتقدات الدينية ، فإن من المؤكد أن عقائدهم

كانت تحتوي في الأصل - إن لم نقل بأنها لازالت تحتوي حتى الآن - على قسط من الصواب (قل أو كثر) . وحسبنا أن ننظر إلى سائر الديانات التي طالما تمسك بها البشر في كل زمان ومكان ، لكي نتحقق من أنها جميعاً تشترك في خاصية واحدة (على الأقل) ألا وهي الإيمان بحقيقة عليا تتجاوز نطاق العقل ، وتعدو دائرة الفهم . ففي العاطفة الدينية إحساس غامض بوجود قدرة فائقة للطبيعة هيئات للعقل البشري أن يسبر غورها أو أن يفض أسرارها . وإذن فإن «الدين» ليس شيئاً مصطنعاً اخترعه العقل البشري ، يوحى من نزوات خياله ، أو تحت تأثير مخاوفه وآماله : بل هو وليد تأثير الأشياء على الإنسان ، بمعنى أنه رد فعل تلقائي للفكر والقلب البشريين ، استجابة لتأثير العالم الخارجي على الوجود البشري . وهكذا الحال أيضاً بالنسبة إلى العلم : فإن العلم ليس ابتكاراً فائقاً للطبيعة تنفتح عنه ذهن الإنسان (كما وقع في ظن أولئك الذين بالغوا في تمجيده ، وقالوا بأنه في تعارض تام مع المعرفة العادية) ، بل العلم هو التجربة اليومية العادية نفسها ، وقد أصبحت - بفعل تطورها الطبيعي - أكثر دقة وأشد عمقاً وأعظم ترابطاً ، وأقدر على تجاوز حدود الإدراك الحالى ، من التجربة العامة المتبدلة . وإذن فإن للعلم والدين أصلاً واحداً مشتركاً ، مادام المصدر الذي يرتد إليه كل منهما إنما هو عملية احتكاك العقل البشري بالعالم أو تفاعله مع الطبيعة . وتبعاً لذلك فإنه قد يكون من خطئ كل الرأى أن نتساءل عن إمكان قيام «تعايش سلمى» بينهما : مادام الواقع يشهد بأنهما قد عاشا دائماً جنباً إلى جنب ، وأنهما لازالا يعيشان جنباً إلى جنب . حقاً إن العلم - في الوقت الحاضر - قد يحاول في بعض الأحيان النفاذ إلى المجال الخاص بالدين ، كما أن الدين قد يجوز على العلم فيحاول

حل مشكلات لا محلها إلا العلم ، ولكن من المؤكد مع ذلك أننا لو نفذنا إلى أعماق كل منهما لاستطعنا أن نجد أساساً مشتركاً تتلاقى عنده الحقيقة الدينية مع الحقيقة العلمية . ولا بدّ للمثل هذا الأساس المشترك من أن يكون بمثابة حقيقة مجردة إلى أعلى درجات التجريد ، حتى نضمن قيام ضرب من التوافق بين كل من الدين والعلم . فليس لنا أن نتوقف عند العقائد الدينية الجزئية ، أو عند الحقائق العلمية المحددة ، بل لا بدّ لنا من البحث عن أعم الحقائق وأكثرها تجريداً ، حتى يتسنى لنا التوفيق بين الحقيقة الدينية والحقيقة العلمية . ولما كان الدين والعلم واقعتين كبريتين تدخلان في تكوين عقل واحد بعينه ، وتستجيبان لمظهرين مختلفين من عالم واحد بعينه ، فإنه لا بدّ من أن يكون ثمة انسجام جوهريّ بينهما ، وبالتالي فإن أشد الحقائق تجريداً في الدين ، وأشد الحقائق تجريداً في العلم ، لا بدّ من أن تكون في خاتمة المطاف حقائق واحدة بعينها .

ثمّ محدثنا اسپنسر في الفصل الثاني من كتابه عن «الحقائق الدينية القصوى» (Ultimate scientific ideas) فيبين لنا كيف أن جانباً كبيراً من اهتمام الدين قد انصرف إلى دراسة مشكلة «أصل العالم» . ولو أننا نظرنا إلى الحلول المختلفة التي قدمتها لنا الأديان في كل زمان ومكان لهذه المشكلة ، لوجدنا أنها لا تكاد تخرج عن احتمالات ثلاثة : فإما أن نقول بأن العالم قديم قد وُجد منذ الأزل ، أو نقول بأنه قد وُجد من تلقاء نفسه ، أو نقول بأن قوة خارجية هي التي أوجدته . ولكننا لو أخضعنا هذه الحلول الثلاثة للنقد الفلسفي الدقيق لألغيناها جميعاً لا تخرج عن كونها آراء متهافتة لا تقبل التعقل : لأنها تنطوي على متناقضات أصلية هيئات للعقل أن يتكفل بحلها ! وسواء نسبنا إلى العالم «وجوداً ذاتياً» self-existence أم قلنا بأنه قد وُجد من تلقاء ذاته ، أم قلنا بأنه

من خلق قوة خارجية ، فإننا في كل هذه الحالات إنما نتصور إمكان وجود شيء يكون هو نفسه علة لذاته ! ولا تختلف النزعة التأليهية - في هذا الصدد - عن النزعة الإلحادية : لأن الواحدة منهما تقول بأن الله علة لذاته ، في حين أن الأخرى تقرر أن الكون هو الذي يمكن أن نقول عنه إنه علة لذاته . ومعنى هذا أن كلاً منهما تقول بفكرة «الوجود الذاتي» ، وكأن في استطاعة شيء ما أن يكون علة لنفسه ! وسواء قلنا بالإلحاد ، أم بوحدة الوجود ، أم بالتأليه : فإننا في هذه الحالات جميعاً إنما نيب بفكرة لا سبيل إلى تصورها في الذهن على الإطلاق ، ألا وهي فكرة وجود شيء من تلقاء ذاته وجوداً قديماً أزلياً ! ولكن ، لما كانت فكرة «الوجود الذاتي» هي فكرة متناقضة تهدم نفسها بنفسها ، فإن هربرت اسپنسر يقرر أن العقل البشري المحدود لا يملك سوى رفض تلك المذاهب الدينية الثلاثة رفضاً باتاً . ولا يتوقف اسپنسر طويلاً عند اللاهوت التقليدي الذي ينسب إلى «المطلق» صفات «الوحدة» أو «الحرية» أو «الشخصية» أو «الخيرية» أو «العدالة» ، بل هو يقتصر على ترديد «نقد» هاملتون ومانسل لكي يبين لنا أن كل هذه الصفات إنما تفضي بنا في خاتمة المطاف إلى متناقضات جوهريّة لا يقبلها العقل ولا يُسِفها المطلق . وأما إذا كان لنا أن نبحث عن حقيقة جوهريّة تتفق عليها الأديان جميعاً - مهما كان من اختلاف عقائدها - ويتم عن طريقها الصلح بين العلم والدين ، فربما كان في وسعنا أن نقول إن «وجود العالم» - بكل ما يشتمل عليه وما يحيط به - إنما هو سرّ يتطلب التفسير . فالعلم والدين مجمعان على القول بأن القوة التي يكشف لنا عنها الكون إنما هي قوة هائلة تتحدّى العقل وتستهين بالمنطق ! ثمّ يعرج اسپنسر في الفصل الثالث من كتابه على موضوع «الأفكار العلمية القصوى» (Ultimate

(religious ideas) ، فيحاول أن يظهرنا على أن العلم ليس من البداهة والوضوح بما يتوهم الكثيرون ، وإنما هو مضطر إلى الاستعانة بالكثير من المفاهيم الغامضة التي لا سبيل إلى تفسيرها ، كالزمان والمكان والمادة والحركة والقوة وما إلى ذلك . وليس في استطاعة العقل البشري أن يستغنى عن أمثال هذه المفاهيم : فإنها أدوات ضرورية للبحث العلمي الذي يقوم على إرجاع الكيف إلى الكم . ولكننا لو حاولنا أن نتصور كل هذه المفاهيم العلمية في العقل تصوراً واضحاً ممايزاً ، لانتبهنا إلى مجموعة من المتناقضات التي لا يمكن أن يقبلها العقل ! ولننظر مثلاً إلى مفهومى المكان والزمان : فهل نقول بأنهما مفهومان واقعيان موضوعيان ، أم نقول بأنهما مفهومان ذهنيان ذاتيان ؟ هذا ما يجب عليه اسپنسر بقوله : إن العقل البشري عاجز تماماً عن تفهم حقيقة أمر كل من « المكان والزمان » ، وإن كان الشعور شاهداً بأنهما كائنان خارج الذهن - لا داخله - . واسپنسر يتوقف طويلاً عند حجج كانت في تصور « ذاتية المكان والزمان » ، لكي يبين ثباتها ، ولكنه يخلص من هذه المناقشة إلى استحالة تصور المكان والزمان تصوراً عقلياً واضحاً . وهكذا الحال أيضاً بالنسبة إلى المفاهيم العلمية الأخرى : كمفاهيم المادة ، والحركة ، والقوة : فإنها جميعاً تصورات غير قابلة للتعلل ، إن لم نقل بأنها - في جوهرها - أسرار دفينه هيات للعقل أن يسبر أغوارها . ويمضى اسپنسر إلى حد أبعد من ذلك ، فيقول إنه سواء اتجه العقل البشري بأنظاره نحو العالم الداخلى أم نحو العالم الخارجى ، فإنه لن يجد نفسه إلا بإزاء وقائع هيات له أن يمثلها على حقيقتها . حقاً إن هناك وقائع تقبل التفسير ، ولكننا كلما أوغلنا في التجريد ، ألفينا أنفسنا بإزاء وقائع غامضة لا تقبل التفسير . وهذا هو معنى قول اسپنسر : « إن الأفكار العلمية القصوى إنما هي حقائق لا تقبل التفسير » . فليس في استطاعة

العقل أن يسبر غور الوقائع الموضوعية أو الذاتية ، بل هو مضطر إلى الاعتراف في النهاية بعجزه عن فض أسرار حقائق الوجود القصوى . وهنا تتجلى لنا عظمة العقل البشري وتفاوته في الآن نفسه : فإن للعقل قدرة فائقة على التحكم في التجربة ، ولكنه في الوقت نفسه عاجز تماماً عن السيطرة على كل ما يعدو نطاق التجربة . ولهذا فإن الفيلسوف يعلم حق العالم أن شيئاً ما لا يمكن أن يُعرف على حقيقته ، أو في صميم ماهيته ، معرفة تامة مطلقة ، ما دام من طبيعة العقل البشري التوقف عند الظواهر والاقتصار على معرفة العلاقات القائمة في التجربة .

وأما في الفصل الرابع من كتاب « المبادئ » ، فإن اسپنسر يحادثنا عن « نسبية كل معرفة » ، بعد أن أظهرنا في الفصول السابقة على استحالة وصول العقل إلى معرفة مطلقة . وهو يقرر هنا أن التجربة شاهدة على أن ثمة حقيقة مجهولة تكمن وراء شتى الظواهر ، وإن كان التحليل العقلى يقتادنا إلى البرهنة على استحالة إدراك مثل هذه الحقيقة . ومعنى هذا أن النتيجة التي يوصلنا إليها استقراؤنا للتجارب العامة والخاصة ، تتأيد أيضاً بدراستنا لطبيعة التفكير نفسه . وهناك ميلان نستطيع عن طريقهما أن نثبت نسبية المعرفة : لأننا نستطيع أن ننظر إلى نتاج product الفكر على نحو ما يتمثل في التعميمات العلمية : كما أننا نستطيع أيضاً أن ننظر إلى عملية process التفكير نفسها على نحو ما يقوم بها الذهن في إدراكه للعلاقات القائمة بين الظواهر . ويبدأ اسپنسر بدراسة « نتاج الفكر » ، لكي يبين لنا أن العقلية العلمية تبدأ دائماً بدراسة بعض الوقائع العينية الخاصة ، ثم تحاول تفسير تلك الوقائع بإدراجها تحت وقائع أخرى أعم منها ، لكي لا تلبث أن تدرج هذه الوقائع العامة -- بدورها -- تحت وقائع أخرى أشد منها عمومية ، إلى أن تبلغ حقيقة أعم لا يكون في وسعها أن تهتدي إلى ما هو أعم منها . ولما

كان من الضروري للفكر أن يتوقف في سلسلة الملل والمعلولات، فإن العقلية العلمية لابد من أن تجد نفسها بإزاء حقيقة لا تقبل التفسير، نظراً لأنها تمثل واقعة عامة غير مشروطة. ومن هنا فإن التعميمات العلمية لا بد من أن تقتادنا في نهاية الأمر إلى تعميم مطلق لا يقبل الفهم !

ولو أننا عمدنا الآن إلى دراسة « عملية التفكير » ذاتها، لوجدنا أن الطابع النسبي للمعرفة البشرية هو حقيقة تشهد بها طبيعة التفكير البشرى. وهنا يهيب هربرت اسپنسر بالأدلة التي استند إليها سلفه السير ولیم هاملتون في إثبات استحالة تصور المطلق، فيقرر أن كل محاولة يقوم بها العقل من أجل تصور المطلق أو اللامتناهي لا بد أن تنتهى في خاتمة المطاف إلى تعيينه أو تحديده، وبالتالي فإنها لا بد من أن تحول إلى « نسبي » أو « متناه ». والواقع أن كل فعل من أفعال الشعور لا يمكن أن يصبح فعلاً واضحاً متأزاً، اللهم إلا إذا توافرت له عناصر ثلاثة ألا وهي : التمايز، والعلاقة، والتشابه. ومعنى هذا أنه إذا أريد لأية حالة ذهنية أن تستحيل إلى فكرة أو معرفة، فإنه ليس يكفي لهذه الحالة الذهنية أن تصبح متأزاً أو منفصلة (من حيث النوع أو الكيف) عن كل ما تقدم عليها من حالات ذهنية سابقة، وإنما لا بد لها أيضاً من أن تكون شبيهة أو مماثلة (من حيث النوع أو الكيف) لبعض الحالات الذهنية التي سبق لنا إدراكها من قبل. ولهذا فإن المعرفة لا تكون ممكنة — في رأى اسپنسر « اللهم إلا إذا اقترنت بعملية « تعرف » recognition تكون مصاحبة لها. وبعبارة أخرى يمكننا القول بأننا لا نعرف الشيء معرفة تامة اللهم إلا إذا كان في وسعنا أن نشبه (من بعض الوجوه أو من كلها) بشئ أو أشياء أخرى سبق لنا إدراكها. وأما إذا لم تكن للشيء أية صفة مشتركة تجمع بينه وبين أى شئ آخر سبق لنا إدراكه، فإن

مثل هذا الشئ لا بد من أن يظل لغزاً منيعاً أو سرّاً مجهولاً يخرج تماماً عن حدود المعرفة.

ولو أننا طبقنا هذه الحقيقة على ما اعتاد الناس تسميته باسم « العلة الأولى » أو « اللامتناهي » أو « المطلق »، لوجدنا أنه هيات للعقل أن يدرك « المطلق » مادامت كل معرفة تفترض اختلافاً أو شهاً، والمطلق — بحكم تعريفه — هو ما ليس كمثل شئ ! ومعنى هذا أنه لما كان « المطلق » مما يستحيل تصنيفه أو تشبيهه أو مقارنته بأى شئ آخر، فإن من العبث أن ندرجه تحت أية مقولة — كائنة ما كانت —، لأننا عندئذ إنما نضعه جنباً إلى جنب مع ما هو بطبيعته نسبي أو مشروط. وقصارى القول أنه لما كان الفكر يتضمن بالضرورة العلاقة relation والتمايز difference والتشابه likeness فإنه لا سبيل لنا مطلقاً إلى تعقل « اللامتناهي » أو « المطلق » أو « اللامشروط » The Unconditioned، مادام من المستحيل أن يوجد شئ خارج المطلق حتى يختلف عنه أو يشبهه.

ولو أننا صوبنا أنظارنا إلى « علاقة الذهن بالعالم » لكان في وسعنا أيضاً أن نتوصل إلى نتيجة مماثلة. وذلك لأنه لما كانت « الحياة » عبارة عن توافق مستمر أو تكيّف متصل للعلاقات الداخلية مع العلاقات الخارجية، فإن مانسميه باسم « الحقيقة » إنما هو تحقق التطابق التام بين العلاقات الذاتية والعلاقات الموضوعية، بحيث يتم للفعل البشرى ضرب من النجاح أو التوفيق، فتستمر الحياة على قيد البقاء. وأما « الخطأ » الذى يتعدى معه مثل هذه التطابق الدقيق، فإنه لا بد من أن يؤدى إلى الفشل، وبالتالي إلى الموت. وما دامت « الحياة » لا تخرج عن كونها تكيّفاً للذهن مع العالم، أو توافقاً للعلاقات الداخلية مع العلاقات الخارجية، فإنه هيات لنا أن ندرك « الذهن » في ذاته، أو « العالم » في ذاته. ولاغربة

في ذلك : فان كل فعل من أفعال المعرفة إنما هو علاقة تنشأ في الشعور بين بعض الحالات الذاتية من جهة ، وبعض القوى الموضوعية من جهة أخرى . وليست نسبية المعرفة سوى النتيجة الضرورية التي ترتب على كون المعرفة علاقة تنشأ في الوعي أو الشعور ، استجابة لعلاقة قائمة في البيئة أو الوسط الخارجي . وما دامت « عملية التفكير » إنما هي عملية « ربط » ، فان « الفكر » لا يمكن أن يعبر إلا عن مجموعة من « العلاقات » .

هذا إلى أن المعرفة التي نحن مبسّرون لها إنما هي بالضرورة تلك المعرفة النافعة أو المفيدة لنا في حياتنا العملية . فنحن لانعرف القوى الخارجية التي تؤثر علينا إلا بقدر ما هي نافعة أو مفيدة لنا . وتبعاً لذلك فاننا نعرف الظواهر في توافقها وتتابعها ، دون أن نتمكن من معرفتها قط في ذاتها . وما دام المهم — بالنسبة إلينا — إنما هو تحقق ضرب من التوافق بين « الأفعال الداخلية » و « الأفعال الخارجية » ، فإن أقصى ما تطمح إليه المعرفة البشرية إنما هو إدراك أسباب هذا التوافق . وأما معرفة الأشياء في ذاتها ، فهذا ما يعدو نطاق كل معرفة بشرية نسبية . وليس يكفي أن نقول إن كل تحليل لأفعالنا الحيوية لا بد من أن يكشف لنا عن استحالة معرفة الأشياء في ذاتها ، وإنما يجب أن نضيف إلى ذلك أيضاً أن مثل هذه المعرفة — حتى لو كانت ممكنة — لن تكون إلا معرفة عقيمة لا فائدة منها ولا طائل نحها !

ولكن ، هل يكون معنى هذا أن نسلّم مع هاملتون بأن « المطلق » هو مجرد « سلب » لكل قابلية للإدراك ، وكأنّ معناه معنى معدول سلبي لا ينطوي على أية حقيقة إيجابية ؟ أو بعبارة أخرى : هل نقول بأن « المطلق » ليس موضوعاً لأي فكر أو لأي شعور ، بل هو مجرد انعدام لشئ الشروط التي يكون الشعور أو الوعي بمقتضاها ممكناً ؟ — هذا ما يجيب عليه هيربرت

اسبنسر بالنفي : فإن هناك إلى جانب الوعي المحدّد الذي يصوغ المنطق قوانينه ، وعياً آخر غير محدّد : Indefinite هيات لنا أن نصوغه . فهناك إذن إلى جانب الأفكار التامة ، والأفكار الناقصة التي تقبل التام ، أفكاراً أخرى يستحيل علينا أن نستكملها ، وإن كانت مع ذلك أفكاراً حقيقية ، بمعنى أنها آثارٌ سوية للذهن البشري . والحق أننا حينما نقرر أنه ليس في وسعنا أن نعرف « المطلق » ، فإننا نحكم ضمناً بأن هذا المطلق موجود . ومعنى هذا أن في صميم إنكارنا لقدرتنا على معرفة « المطلق » اعترافاً ضمناً بوجود هذا « المطلق » . وهذا وحده دليل كاف على أن « المطلق » الذي حكمنا بعجزنا عن معرفته ، كان ماثلاً أمام أذهاننا ، لا باعتباره عدماً ، بل باعتباره « شيئاً » . وبالمثل يمكننا أن نقرر أنه لما كان « الشئ في ذاته » هو الطرف المقابل للـ « ظاهرة » ، فإنه يستحيل علينا أن نقول بأن معرفتنا هي مجرد معرفة بالظواهر ، دون أن نقرر في الوقت نفسه أن ثمة « شيئاً في ذاته » أو « وجوداً حقيقياً » هي منه بمثابة المظهر الخارجي ، مادام من المستحيل علينا أن نتعلل « الوجود الظاهري » دون أن نتعلل في الوقت نفسه « الوجود الحقيقي » .

وأما الزعم بأن « المطلق » أو « اللامشروط » أو « اللانسي » إنما هو مائل في الشعور بوصفه مجرد « سلب » أو « نفي » negation ، فإنه زعم خاطئ يجعل من المستحيل علينا أن نتصور العلاقة بينه وبين « النسبي » : لأن واحداً من حدّي العلاقة سيكون في هذه الحالة غائباً عن الشعور . وحين تصبح « العلاقة » غير قابلة للفهم ، فإن « النسبي » نفسه سيكون عندئذ غير قابل للفهم ، نظراً لانعدام أحد حدّي التناقض . وتبعاً لذلك ، فإن تصورنا للمطلق أو « اللامتأهلي » أو « اللامشروط » ليس مجرد تصور سلبي ، بل هو في صميمه تصور إيجابي

وبين الاستغراق التام في «النسي» أو «المباشر»
 «The immediate» . فالدين قد أيقظ شعور البشر
 وجعلهم يحسون بوجود شيء يمتد فيما وراء الإدراك
 الحسي المباشر . ولكن الأديان قد حاولت أن
 تصف تلك «الحقيقة العليا» ببعض الصفات البشرية
 أو الخصائص الطبيعية ، فلم تلبث أن هبطت بالعقيدة
 الدينية الكبرى القائلة بوجود «المطلق» إلى مستوى
 الخرافات ، أو الأساطير ، أو الخزعيلات ! وليس
 من شك في أن «العلم» هو الأداة الفعالة التي أسهمت
 في تنقية الدين من أمثال هذه الشوائب ؛ وإن كان
 الدين نفسه قلما يعترف بهذا الجميل الكبير الذي
 يدين به للعلم ! وآية ذلك أن العلم حين كشف عن
 وجود نظام مستقر في الطبيعة ، فإنه قد أسهم بذلك
 في القضاء على فكرة «الفوضى» أو «الاضطراب»
 disorder التي تكن من وراء شتى الخرافات
 الدينية . ولما كانت التجربة العلمية قد أثبتت أن
 التغيرات المتشابهة في الطبيعة تحدث دائماً آثاراً
 متشابهة ، فقد بدأت تخفى من الذهن البشري
 فكرة وجود قوى مُشَخَّصة تخضع الطبيعة
 لمشيئتها المتقلبة ! وهكذا جاءت فكرة «القانون
 العلمي» فقربت الذهن البشري من الحقيقة العامة
 أو المبدأ المجرد ، ونأت به عن الزعة الشخصية
 الزائفة ، وعملت في الوقت نفسه على تنقية العقيدة
 الدينية من شتى العناصر «اللا دينية» التي امتزجت
 بها . واسپنسر يعترف بأن العلم نفسه قد مرَّ خلال
 مراحل تطوره بالكثير من الأزمات ، فكانت الظواهر
 الطبيعية تُفسَّر على غرار الوقائع النفسية ، كما
 حدث مثلاً قديماً حينما كان العلماء يظنون أن «الطبيعة
 تجزع من الخلاء» ، أو أن ثمة نفساً حية تشيع في
 العالم المادى ، كما كان بعض العلماء يتوهمون أن في
 استطاعة العقل أن يتوصل إلى معرفة أسرار القوى
 الكامنة في الطبيعة ، فكانت أمثال هذه الزعات

محض ، وإن كان هذا التصور - بطبيعته - لا يبدُ
 من أن يظل «تصوُّراً» ناقصاً غير محدَّد Indefinite
 ويلخص هربرت اسپنسر النتائج التي توصل
 إليها في هذا الفصل فيقول إن هاملتون ومانسل
 محقان حين يذهبان إلى القول باستحالة فهم «المطلق» ،
 ولكنهما يخطئان حين يعتقدان أن معنى «المطلق»
 معنى ساذج معدول . وآية ذلك أنه يستحيل علينا
 أن نقول بأن معرفتنا لا تنصب إلا على الظواهر ،
 دون أن نتصور في الوقت نفسه وجود «وجود»
 تكون هذه الظواهر ممثلة له . ففى صميم قولنا
 بأن كل معرفة إنما هي مجرد معرفة نسبية تأكيداً
 لوجود «المطلق» أو «الانسبي» . ولما كان تفكيرنا
 بطبيعته تفكيراً ترابطياً يقوم على العلاقات : فإن
 «النسي» نفسه سرعان ما يصبح غير قابل للتصور ،
 إن لم نتصور وجود علاقة بينه وبين حدٍ آخر
 «مطلق» أو «غير نسبي» ، وإلا لأصبح هو نفسه
 «المطلق» وهذا تناقض ! وقصارى القول أنه لا بد
 من افتراض وجود شيء ثابت يمكن خلف شتى
 الأعراض المتغيرة ، دون أن يكون من الضروري
 لهذا الشيء أن يكون معيناً أو قابلاً للتحديد . وهكذا
 يتخلص اسپنسر إلى القول بأن قوانين الفكر التي
 تحظر علينا تكوين تصوُّر عن موجود «مطلق» هي
 بعينها التي تحظر علينا استبعاد هذا التصوُّر .

ثم ينتقل هربرت اسپنسر في الفصل الخامس من
 كتابه إلى مشكلة «التوفيق بين الدين والعلم» ،
 فيسأل قائلاً : «إذا كان كل من الدين والعلم
 يُسلم بوجود مبدأ مطلق هيئات لنا أن نُسبِر غوره ،
 أو «حقيقة عليا» يستحيل علينا أن نزيح النقاب
 عن أسرارها ، فمن أين نشأ إذن ذلك التعارض
 المزعوم بين الدين والعلم ؟ ... الحق أن الدين قد
 أدَّى - ولا زال يؤدي - دوراً هاماً في حياة
 البشر : لأنه قد حال بينهم - ولا زال يحول بينهم -

ولكن من المؤكد أن الاعتراف بعجز العقل عن فهم السر الإلهي وإدراك غاية الوجود إنما هو أقرب إلى الديانة الحقيقية — فيما يقول اسپنسر — من سائر التصورات اللاهوتية التي تهبط بالله إلى مستوى البشر ! (anthropomorphous)

وأما إذا اعترض البعض على تصور اسپنسر للحقيقة الإلهية بقولهم : « إنك تقدم لنا تجريداً محضاً لا سبيل إلى تصويره ، بدلا من ذلك الموجود الحقيقي الذي نشعر نحوه ببعض المشاعر » ، كان رد اسپنسر على هذا الاعتراض أن الانتقال من مرحلة الإيمان الساذج إلى مرحلة الإيمان العميق لا بد من أن يقترن بضرب من التمرد ! فالناس يعز عليهم دائماً ألا يكون « المطلق » كائناً مُشخصاً يستطيعون أن يتعاطفوا معه ، ولكن ترقى الوعي البشرى لا بد من أن يقترن بالخروج من مرحلة « التشبيه » إلى مرحلة « التنزيه » أو « التجريد » ... وحسبنا أن ننظر إلى تاريخ التطور الديني ، لكي نتحقق من أن البشر قد حاولوا دائماً أن يهتدوا إلى نوع « الوجود » الذي يمكن أن يلائم « الحقيقة الإلهية » ، فكانوا يجدون أنفسهم دائماً بإزاء « رموز » هيأت لها أن تكافئ طبيعة ذلك « الموجود ». ومن هنا فقد اقترن التطور الديني بعملية تنقية مستمرة ظل العقل البشرى يقوم بها عبر العصور محاولاً دائماً نبذ الخيالات الزائفة واستبعاد التصورات الخاطئة ، من أجل الوصول إلى التصور المكافئ أو الفكرة الملائمة ، ولكن دون جدوى ! وهكذا ظل العقل يحاول معرفة « المطلق » ، فلا يصل في خاتمة المطاف إلا إلى زيادة الاقتناع باستحالة هذه المعرفة ، حتى لقد تحقق الفكر الديني الحقيقي من أن أعلى حكمة يمكن أن يفرضها علينا موقفنا البشرى هي التسليم بوجود « حقيقة مجهولة » تكن وراء سائر الظواهر ، دون أن يكون في وسع العقل الإنساني سبر غورها أو لإزاحة النقاب عنها .

« غير العلمية » unscientific هي المسئولة عن اصطدام العلم بالدين . ولكن مهما كان من أمر تلك العثرات التي تردت فيها كل من الدين والعلم — أثناء تطورها — فإن من المؤكد أنه ترقى المعرفة البشرية قد اقترن بتأثر هذين القطبين الهامين من أقطاب النشاط الحضارى خصوصاً وأن تطور العلم قد دنا به من فكرة « الحقيقة المغلقة » التي يقول بها الدين ، فكان العلم بذلك نصيراً للدين ، وعاملاً هاماً في المحافظة على نقاء العقيدة الدينية الكبرى من شتى شوائب التشبيه أو التخصيص .

وأما تلك المحاولات المتكررة التي طالما بذلها رجال اللاهوت في سبيل وصف « المطلق » أو « الحقيقة العليا » ببعض الصفات ، كأن يقولوا مثلاً إن المطلق « خير » أو « عادل » ، أو « رحيم » أو « قادر على كل شيء » ، أو ما إلى ذلك ، فإن اسپنسر لا يرى فيها سوى انتقاص من قدر تلك « الحقيقة المجهولة » التي لا وجه للقياس بيننا وبينها على الإطلاق ! ولكن الظاهر أن البشر — في كل زمان ومكان — قد تصوروا أن أعلى صورة من صور العبادة إنما هي تلك التي يوحدهون فيها بين ذواتهم من جهة ، وموضوع عبادتهم من جهة أخرى . ولعل هذا هو السبب في أن كثيراً من الفلاسفة قد ذهبوا إلى اعتبار الله حقيقة مُشخصة وكان « المطلق » لا بد من أن يكون على صورتنا ومثالنا ! ويُقال إن أحد الملوك صرح يوماً بأنه كان يود أن يشهد عملية الخلق ، لأنه لو كان حاضراً ، لتقدم ببعض النصائح الثمينة ! ولكن ربما كان هذا الملك — في رأى اسپنسر — أشد تواضعاً من أولئك اللاهوتيين الذين يصفون علاقة الخالق بالخليقة ، ويحددون شروط الفعل الإلهي ، ويتحدثون عما كان الله يفعل قبل خلق العالم ! حقا إنه كثيراً ما يقع في ظننا أننا نُعَلَى من شأن الجواهر الإلهي حينما ننسب إليه صفات كالشخصية ، والحرية ، والخيرية ، والمحبة ، والقدرة المطلقة (أو ما إلى ذلك من صفات) ،

ولما كان من الضروري لكل عقيدة دينية تريد أن تنزع احترام الناس أن تكون ملائمة لروح العصر ، فإن من واجبتنا - فيما يقول اسپنسر - أن نعمل على تطوير ديانتنا الحالية ، بحيث نجعلها أعمق تنزيهاً ، وأكثر تجريداً ، وأشد عمومية . وإذا كان العلم قد أظهرنا على أن ماهية الوجود الحقيقي تمثل « حقيقة مجهولة » لا سبيل إلى إدراكها ، فإن من واجبتنا أن نتخذ من الإيمان الديني أداة فعالة لزيادة إحساسنا بسر الوجود . وهل كان الدين يوماً إلا مجرد تعبير عن إحساس الإنسان بتلك القوة العظمى التي تكن من وراء شئ الظواهر ؟ أو هل استطاع العلم - في عصرنا الحاضر - أن يزيع النقاب عن سر الوجود ، حتى نقول إنه قد خلع الدين عن عرشه ؟ إذن فلتكن نقطة تلاقي الدين والعلم هي هذا التواضع العميق الذي يفرضه على العقل البشري اعترافه بوجود « حقيقة مجهولة » تفوق كل إدراك بشري !

ب - « المعلوم » : The Knowable (أو الحقيقة القابلة للمعرفة) - :

إذا كانت دراستنا السابقة للأفكار العلمية القصوى والأفكار الدينية القصوى قد أظهرتنا على وجود « حقيقة مجهولة » هبات لنا أن ندركها ، فربما كان من واجبتنا الآن أن نتساءل عن تلك « الحقيقة المعلوم » التي يستطيع العقل الإحاطة بها . ولما كنا قد تحققنا فيما سلف من أن الصورة الكلية الشاملة للفكر البشري إنما هي « عملية الربط » أو « إقامة العلاقات » ، فليس بدعاً أن تكون مهمة الفلسفة هي العمل على تحقيق ضرب من « الرباط » بين سائر النتائج الجزئية التي توصلنا إليها مختلف العلوم . والواقع أننا لو عمدنا إلى مقارنة شئ التصورات المختلفة للفلسفة بعضها ببعض الآخر ، مستبعدين ما بينها من أوجه اختلاف ، لوجدنا أنها تشتمل جميعاً على اعتراف ضمني بأن الفلسفة هي

المعرفة الموحدة تمام التوحيد . فعلى حين أن المعرفة العامة معرفة خالية تماماً من كل وحدة ، وعلى حين أن المعرفة العلمية معرفة موحدة جزئياً . نجد أن المعرفة الفلسفية هي المعرفة الموحدة إلى أعلى درجة . وتبعاً لذلك فإن مهمة الفلسفة هي تحقيق ضرب من « الوحدة » بين شئ المعارف العلمية المتناثرة ، من أجل الوصول إلى « القانون العام » الذي ينظم كافة التجارب الإنسانية على اختلاف ألوانها في وحدة متسقة متأسكة .

وينقل هربرت اسپنسر بعد ذلك إلى الحديث عن معطيات data الفلسفة فيستعرض أهم الافتراضات الأولية التي يستند إليها كل تفكير فلسفي . وربما كان الافتراض الأول الذي يسلم به ضمناً كل مذهب فلسفي هو أن في وسع العقل البشري أن يقيم ضرباً من التمييز بين المظاهر المتشابهة والمظاهر المتباينة في الطبيعة . ومعنى هذا أن المعرفة الفلسفية تفترض قدرة العقل على التمييز بين أوجه الخلاف وأوجه التشابه في الظواهر . والثقة في قدرة العقل على تبيين أوجه الشبه وأوجه الاختلاف إنما هي إيمان بقدرة العقل على الوصول إلى المعرفة في نطاق التجربة . ولئن كان من الجائز للعقل أن يخطئ في تبيين أوجه الشبه وأوجه الاختلاف بين بعض الحالات الشعورية ، إلا أن من طبيعة المعرفة الفلسفية أنها تحل الفحص النقدي الدقيق ، محل الحكم السريع المتعجل . وبيت القصيد هنا أن عملية التفكير لا بد من أن تتحقق على هيئة شعور بالتشابه أو الاختلاف . وثبات هذا الشعور بالتشابه أو الاختلاف إنما هو ضماننا الأخير لصحة قيام هذا التشابه أو ذلك الاختلاف في صميم العالم الخارجي . ولكننا لا نستطيع أن نضع كل هذه الظواهر الشعورية على قدم المساواة ، بل لابد لنا من أن نفرق بين الانطباعات impressions والأفكار ideas ، على أساس أن الأولى تمثل حالات شعورية

قوية ناصعة ، في حين أن الثانية تمثل حالات شعورية ضعيفة باهتة . ولسنا نريد أن نتوسع في شرح هذه الفروق التي طالما أفاضت في تفسيرها الفلسفة الإنجليزية الحديثة ، وإنما حسبنا أن نقول إن كل حياتنا الشعورية شاهدة على ضرورة التفرقة بين « الذات » و « الموضوع » ، أو بين « الأنا » و « اللاأنا » ، أو بين « الشعور » و « العالم الخارجى » . وسواء أكانت حالاتنا الشعورية قوية ناصعة ، أم ضعيفة باهتة ، فإنها في كلتا الحالتين لا بد من أن تكون صادرة عن تلك « الحقيقة الخارجية » ، أو ذلك « اللاأنا » ، أعنى أنها لا بد من أن ترتد إلى عوامل موضوعية خارجية مستقلة عن وجود « الشعور الذاتى » أو « الأنا » .

ثم يعرض اسپنسر بعد ذلك لدراسة بعض المفاهيم العلمية ، فيتوقف أولاً عند مفهومى « المكان والزمان » ، لكى يبين لنا أنهما مفهومان مشتقان — على سبيل التجريد — من نوعين من العلاقة ، ألا وهما علاقة التتابع أو التوالى sequence وعلاقة التواجد أو المعية co-existence . ومعنى هذا أن ما نسميه باسم « الزمان » إنما هو الاسم المجرد لشيء أنواع التعاقب ، في حين أن ما نسميه باسم « المكان » إنما هو اللفظ المجرد الذى يشير إلى شئى ضروب المعية . والزمان والمكان متولدان — مثلهما في ذلك كمثل باقى المجرّدات — عن عينيّات concrete أو « مشخّصات » أخرى ، وإن كان تنظيم الخبرات في حالة المكان والزمان ، قد تحقق عبر فترة طويلة من التطور الذهنى . ولكن المهم هو أن شعورنا بالمكان إنما هو شعور بالأوضاع الموجودة في حيز مشترك ، أعنى أنه شعور بالمعية أو « التواجد » . وهكذا الحال أيضاً بالنسبة إلى شعورنا بالزمان : فإنه شعور بالأحداث المتعاقبة في سلسلة متوالية من العلاقات ، بمعنى أنه شعور بالتوالى أو « التعاقب » .

وينتقل اسپنسر بعد ذلك إلى مفهوم « المادة » ، فيحاول أن يرجعه — بالمثل — إلى أصل تجريبي ، بحجة أن أبسط صورة لإدراك المادة هي تلك التي نجد أنفسنا فيها بإزاء أوضاع متحيّزة ذات مقاومة . ومفهوم « المقاومة » resistance هنا هو الذى يميّز تصورنا للمادة عن تصورنا للمكان : فإننا حيناً نتصور أى جسم من الأجسام إنما نتصوره محاطاً بأسطح ذات مقاومة ، ومكوّناً من أجزاء تملك هي الأخرى صفة المقاومة . ولو أننا جردنا الجسم من ضروب المقاومة التي ينطوى عليها ، لاختفى شعورنا بالجسم ، تاركاً وراءه مجرد شعور بالمكان . حقاً إن للمادة أيضاً صفة الامتداد extension ، ولكن هذه ليست إلا صفة ثانوية ، بالقياس إلى صفة « المقاومة » التي يعتبرها اسپنسر خاصية أولية . والسبب في ذلك أن فكرة « المقاومة » هي التي تسمح لنا بالتمييز في الشعور بين « الامتداد المتحيّز » (أو المشغول) — ألا وهو الجسم — وبين « الامتداد غير المتحيّز » (أو غير المشغول) — ألا وهو المكان — فليس بدعاً أن تكون لهذه الفكرة أولوية أو صدارة على كل ما عداها من الأفكار الأخرى .

وأما فكرة « الحركة » فإنها — في رأى اسپنسر — مجرد فكرة لاحقة ترتبت على تجاربنا الأولى عن « القوة » force . والواقع أن شعورنا بقوتنا الذاتية في الجهد العضلى هو الأصل في إحساسنا بحركة أجسامنا . ومعنى هذا أن حركات الأعضاء المختلفة التي يتركب منها جهازنا العضوى (بعضها بالنسبة إلى البعض الآخر) إنما هي الأصل في إحساسنا بالحركة ، إن لم نقل بأنها الأصل في شعورنا بالقوة . وبعبارة أخرى يمكن القول بأن إحساسات « التوتر العضلى » هي المصدر الأول الذى انبعث منه شعورنا بالحركة . واسپنسر لا يجد حرجاً في أن يرجع شئى الأفكار العلمية — بما فيها مفاهيم المكان والزمان

والمادة والحركة - إلى مفهوم « القوة » . صحيح أن هذه الأفكار هي - في الظاهر - مُعطيات عقلية ضرورية ، ولكن التحليل السيكولوجي الدقيق يظهرنا على أن كل هذه الأفكار إنما هي تجريدات مستخلصة من خبراتنا المتعلقة بالقوة ، أعني من إحساساتنا بالتوتر العضلي والمقاومة الموضوعية . وتبعاً لذلك فإن « القوة » - في رأى اسپنسر - إنما هي الفكرة النهائية أو المعنى الأقصى الذى تقضى بنا إليه دراستنا لشيء « الأفكار العلمية القصوى » .

والحق أن الشعور البشرى إنما يتكوّن من مجموعة من التغيرات ، وهذه التغيرات إنما هي مجرد مظاهر لما لدينا من « قوة » . وعلى الرغم من أن « القوة » التى نُحدث بمقتضاها كل ما نحققه من مظاهر تغير ، إنما هي بطبيعتها قوة نسبية محدودة ، إلا أنها ترمز - بمعنى ما من المعانى - إلى علة سائر التغيرات بصفة عامة ، وبالتالي فإنها معلول مشروط لعلّة أخرى غير مشروطة . وحينما نتأمل فكرة « القوة المحضة » pure Force فإننا لا بد من أن نجد أنفسنا مضطرين إلى تصور « قوة مجهولة » تكون بمثابة الحدّ المقابل للقوة المعلومة . وليس يكفى أن نقول إن « الظاهرة » و « الشيء » في ذاته ، وجّهان لحقيقة واحدة ، أو جانبان لتغير واحد ، وإنما يجب أن نضيف إلى ذلك أيضاً أن « القوة » التى ننسب إليها صفة الدوام أو الاستمرار إنما هي تلك « القوة المطلقة » التى نشعر بها شعوراً غير محدّد ، بوصفها الحدّ الضرورى المقابل للقوة المعروفة لدينا . وإذا كان اسپنسر يتحدث هنا عن « ثبات القوة » Persistence of Force فذلك لأنه يعنى بالفعل أن هناك « علة كبرى » تتجاوز معرفتنا وتعلو على فهمنا ، وهى العلة الوحيدة التى تتمتع بالثبات أو الدوام . ومعنى هذا أن القول بوجود « علة ثابتة » إنما هو تقرير لوجود « حقيقة لامشروطة » ليس لها بداية ولا نهاية . وإذن فإن الحقيقة الوحيدة

التي تعلو طور التجربة - وإن كانت في الوقت نفسه كامنة من خلفها - إنما هي « ثبات القوة » . وليست هذه الحقيقة دعامة التجربة فحسب ، بل هي دعامة كل تنظيم علمي للتجارب أيضاً .

واسپنسر يستنتج من ثبات القوة (أو استمرارها) ثبات العلاقات القائمة بين القوى (أو استمرارها) ، أعني اطراد القانون . والواقع أن النتيجة العامة القائلة بأن هناك ارتباطات (أو علاقات) ثابتة بين الظواهر ليست مجرد نتيجة مستخلصة عن طريق الاستقراء فقط - كما وقع في ظن الكثيرين - بل هي أيضاً نتيجة مستخلصة عن طريق الاستنباط (من مبدأ ثبات القوة) . ويمضى اسپنسر إلى حدّ أبعد من ذلك فيستنتج من هذا المبدأ نفسه نتيجة أخرى ألا وهى تحوّل القوى وتكافؤها . ولا تصدق هذه النتيجة على القوى الطبيعية وحدها ، بل هي تصدّق أيضاً على العلاقة القائمة بين القوى الجسمية والقوى النفسية . وهو يقول في هذا بصريح العبارة « إن قانون التحول metamorphosis الذى ينطبق على القوى الطبيعية ، ينطبق أيضاً على العلاقات القائمة بين القوى الجسمية (أو العضوية) والتوى النفسية (أو الذهنية) . ومعنى هذا أن مظاهر « الحقيقة المجهولة » التى نسميها باسم الحركة ، والحرارة ، والنسوء ، والتشابه الكيماوى ... الخ تقبل التحول أيضاً إلى تلك المظاهر الأخرى (للحقيقة المجهولة) التى نسميها باسم الإحساس ، والانفعال ، والتفكير ؛ إن لم نقل بأن هذه - بدورها - تقبل التحول (إما بطريقة مباشرة أم بطريقة غير مباشرة) إلى أشكالها الأصلية » . وإذن فليس يكفى أن نقول إن القوة لا يمكن أن تنشأ من العدم ، أو أن تهوى إلى العدم . وإنما يجب أن نضيف إلى ذلك أيضاً أن القوى التى تصبح ظاهرة إنما تتجلى نتيجة لاختفاء قوى أخرى معادلة لما كانت موجودة من دى قبل .

ثم ينتقل اسپنسر إلى دراسة « اتجاه الحركة » .

... بيد أن كل هذه الحقائق التي انتبهنا إليها حتى الآن لا تخرج عن كونها مجرد «حقائق تحليلية» عرفناها بطريقة جزئية غير مترابطة ، في حين أن الفلسفة إنما تنشُد المعرفة التركيبية التي توحد بين شتى الحقائق في نسقٍ كليٍّ شامل . فكيف السبيل إلى بلوغ ذلك «المركب الشامل» universal synthesis الذي يسمح لنا بصياغة القانون العام للصيرورة الكونية ككل ؟ ... » لقد رأينا - فيما يقول اسپنسر - أن المادة لا تقبل الفناء ، وأن الحركة مستمرة ، وأن القوة ثابتة ؛ وكذلك رأينا أن القوى - في كل مكان - خاضعة للتحويل ، وأن الحركة تتبع دائماً خط أضعف مقاومة ، وأنها إيقاعية على الدوام ؛ فلم يَبْقَ علينا الآن سوى أن نبحث عن تلك الصيغة الثابتة التي يمكن أن تعبّر عن النتائج المشتركة لكل هذه الأفعال الميَّنة فيما سلف على هذه الصورة المنفصلة غير المترابطة . ولا شك أن القانون الذي سيكون في وسعه أن يوحد كل هذه الحقائق التحليلية المنفصلة لا بدّ من أن يبيّئ معبراً عن تأزّر شتى العوامل ، بحيث يفسر في وقت واحد سائر العوامل المتقدمة على حدوث الظاهرة الواحدة ، وسائر العوامل المترتبة على حدوثها ، موحداً بينها في نسقٍ واحد متكامل . وحينما تضطلع الفلسفة بمهمتها القصوى كأداة للتوحيد unification ، فإنها لا بدّ من أن تجد في « قانون التطور » ذلك القانون الكلي الشامل الذي يستطيع وحده أن يفسر لنا تاريخ الكائنات جميعاً - من بدء ظهورها حتى انحلالها - . وتبعاً لذلك فإن مهمة الفلسفة هي البرهنة على صحة قانون التطور استثنائياً وقياسياً معاً .

والحق أننا لو نظرنا إلى أية ظاهرة من الظواهر لوجدنا أن لها تاريخها الخاص : فهي تظهر إلى عالم الوجود ، لكي لا تلبث أن تنمو وتتطور ، إلى أن تنحلّ يوماً وتختفي من عالم الوجود ... وكل شيء في

نبين لنا أن القانون الذي يحكم حركات الأجرام السماوية وشتى التغيرات التي تجري على قدم وساق فوق سطح الأرض ، بل وسائر الأفعال العضوية والأفعال الفائقة للمستوى العضوي ، إنما هو القانون الذي ينص على أن الحركة تسير في اتجاه « المقاومة الأقل » least resistance أو في الاتجاه الذي تفرضه عليها « القوة الأكبر » . ومعنى هذا أننا لو افترضنا وجود قوتين متعادلتين ومتعارضتين ، فإن الحركة في هذه الحالة لا يمكن أن تتولد على الإطلاق . وأما إذا افترضنا وجود قوتين متعارضتين ولكنهما ليستا متعادلتين ، فإن الحركة لا بد من أن تتولد في اتجاه « القوة الأعظم » . وأما إذا كانت القوتان غير متعادلتين وغير متعارضتين فإن الحركة تنشأ في اتجاه حاصل القوتين . ومعنى هذا أن الحركة تتجه دائماً إما في اتجاه المقاومة الضعيفة ، أو في اتجاه السحب القوي ، أو في الاتجاه المتولد عن هذين العاملين معاً .

ويعرض اسپنسر بعد ذلك لدراسة « إيقاع الحركة » rhythm of motion فيبين لنا أن كل الحركات - سواء أكانت حركات الكواكب في مداراتها ، أم حركات الجزيئات الأثرية في تموجاتها ، أم حركات اللسان في ذبذباته اللفظية ، أم حركات الأسعار في ارتفاعها وانخفاضها - إنما تتعاقب دائماً على شكل « فعل » و « ردّ فعل » . والسبب في تناوب الفعل وردّ الفعل بين القوى هو أن هناك « قوى متنازعة » antagonistic موجودة في كل مكان جنباً إلى جنب . ولما كانت « القوة » ثابتة في العالم ، فإن هذا الانعكاس المستمر للقوى بين الحدود (أو الأطراف) إنما هو نتيجة حتمية لامتناس منها . ومعنى هذا أن كل مافي العالم من حركات إنما يخضع لهذا الإيقاع المنتظم الذي يجعل لكل فعل ردّ فعل يترتب عليه ، ويعمل على استمرار الحركة الأصلية في اتجاه جديد . ولولا تعارض القوى العاملة في الطبيعة ، لما كان ثمة موضع للحديث عن أي « إيقاع » .

الوجود إنما يبدأ على شكل ظاهرة بسيطة ، ثم سرعان ما تلثم تحول هذا الشيء ظواهر أخرى ، فيتركب من مجموعها كلٌ معقد لا يلبث أن يزداد تعقداً رويداً رويداً . ولكن التطور لا يعنى مجرد الانتقال من « البسيط » إلى « المعقد » ، أو من « المتجانس » إلى « المتنوع » ، وإنما لا بد لكل ظاهرة متطورة من أن تتسم بثلاث سمات رئيسية : التجمع أو التركيز ، والتفاضل أو التمايز ، والتحدد أو التبعين . ومعنى هذا أن هناك انتقالاً من حالة عدم الاتساق إلى حالة الاتساق ، ومن حالة التجانس إلى حالة التباين ، ومن حالة عدم التحدد إلى حالة التحدد . فهناك أولاً تجمع للمادة يقترن بتشتت للحركة ، كما هو واضح في تطور المجموعة الشمسية ابتداء من الكتلة السديمية الأولية ، أو كما يظهر من ترقى النبات والحيوان ابتداء من بعض العناصر الداخلة في تركيبه العضوى ، أو كما يبدو في تطور « الدولة » ابتداء من التجمعات المائعة لبعض الجماعات القبلية ، فضلاً عما يظهرنا عليه ترقى ظواهر اجتماعية أخرى أكثر تعقيداً كاللغة ، والعلم ، والفن . ثم هنالك ثانياً تفاضل مستمر أو تمايز متزايد في صميم بناء الظاهرة ، سواء أكان ذلك في الأجزاء أم في الكل ، كما هو الحال مثلاً بالنسبة إلى التطور الذى لحق شتى الأنواع المختلفة من النبات والحيوان ، أو كما هو مشاهد في تمايز البناء (أو البنية) structure والوظيفة function داخل الجسم الحيوانى الواحد ، أو داخل الجهاز الاجتماعى الواحد ، أو في الحياة النفسية للانسان بصفة عامة . ثم هناك ثالثاً انتقال من حالة الاختلاط إلى حالة الانتظام ، أو من حالة عدم التحدد إلى حالة التحدد ، كما نظهرنا على ذلك سائر الأمثلة السابقة . وكل هذه التغيرات لا بد من أن تقترن بتحول مماثل في صميم الحركة المختزنة . وتبعاً لذلك فإن اسپنسر يعرف التطور بقوله : « إن التطور تجمع للمادة يصحبه تشتت الحركة ، ويتم خلاله انتقال

المادة من حالة تجانس غير محدد وغير منسق إلى حالة تنوع محدد منسق ، وتخضع الحركة المختزنة - في أثناءه - لتحول مماثل » . ولكن ، هل يمكن أن نعرض قانون التطور - الذى توصلنا إليه عن طريق الاستقراء - على صورة نتيجة نستخلصها ببرهان استنباطى ؟ أو بعبارة أخرى : هل يمكن أن نثبت أن إعادة توزيع الحركة والمادة لا بد من أن تتم في كل مكان على هذا النحو المحدد ، بحيث نحدث دائماً نفس تلك السمات التى شاهدناها في الأجرام السماوية ، والأجسام العضوية ، والأجهزة الاجتماعية ؟ أو هل في وسعنا - على وجه التحديد - أن نستنتج قانون التطور من قانون ثبات القوة ؟ هذا ما يرد عليه اسپنسر بقوله : إن في استطاعتنا أولاً أن نستنتج ضرورة الانتقال من حالة التجانس إلى حالة التباين (أو التنوع) ابتداء من المبدأ القائل بعدم استقرار المتجانس . ثم إننا نلاحظ ثانياً أنه لما كان الفعل ورد الفعل متساويين ومتعارضين ، فإن القوة الحادثة حين تعمل على تمايز الأجزاء التى تؤثر عليها بأشكال مختلفة ، لا بد من أن تعانى هى نفسها - في الوقت ذاته - ضرباً من التمايز أو التفاضل . وتبعاً لذلك فإنها لا تبقى - كما كانت - قوة واحدة منتظمة ، بل تستجبل إلى قوة متكثرة ، أو على الأصح إلى مجموعة من القوى المتباينة . وهذا ما يسميه اسپنسر باسم « قانون تعدد الآثار » أو المعاولات effects ، أو عملية « إنتاج تغيرات عديدة بفعل علة واحدة » . ولئن كان هذان القانونان يفسران طبيعة التطور باعتباره حركة انتقال من التجانس إلى التباين ، إلا أنهما لا يفسران التطور باعتباره انتقالاً من عدم الاتساق إلى الاتساق ، ومن عدم التحدد إلى التحدد . وأما في حالة وجود مجموعة من الوحدات غير المتشابهة (أو مجموعات من الوحدات) ، فإن من شأن الفعل اللامتمايز الذى تمارسه أية قوة على أمثال هذه الوحدات

أن يجعلها تنفصل بعضها عن البعض الآخر ، فلا تلبث أن تتفكك على شكل مجموعات صغيرة يتكون كل منها من وحدات متشابهة بعضها مع البعض الآخر ، ومخالفة لوحداث غيرها من المجموعات الصغيرة الأخرى . وحينما يفساوى تأثير باقى العوامل ، فإن درجة «تحدد» الانفصال تتناسب تناسباً طردياً مع درجة «تحدد» الاختلاف القائم بين الوحدات .

ولما كان من طبيعة التطور أنه يتجه نحو حالة «توازن» أو «اتزان» ، فإن بلوغ هذه المرحلة يمثل «الحد النهائي» الذى لا سبيل إلى تجاوزه . ومعنى هذا أنه لما كان من شأن الحركة وشئ مختلف صور الطاقة أن تتبدد باستمرار ، فإن التقدم لا بد من أن يقتصر بالانحلال ، وبالتالي فإن القوة الكونية لا بد من أن تنتهى إلى حالة توازن كلى . وقد سبق لنا أن رأينا كيف أن عمليات «إعادة توزيع المادة» التى تجري من حولنا على قدم وساق ، لا بد من أن تبلغ نهايتها تحت تأثير عملية تشتت الحركات . ولما كان الكون حافلاً بالقوى المتصارعة التى توجد فيه جنباً إلى جنب ، فليس بدعاً أن يفرض هذا الصراع إلى الانحلال التدريجى لكل قوة وتحولها إلى قوة متباينة ، وليس بدعاً أيضاً أن تكون الكلمة النهائية لهذا الصراع هى قيام حالة أخيرة من التوازن الكلى العام . والواقع أنه لما كانت كل حركة لا بد من أن تقتصر بضرب من المقاومة ، فلا عجب أن تعاني كل حركة من المقاومة ما يجعلها تتناقل وتبطل ، إلى أن تبلغ مرحلة السكون أو انقطاع الحركة . ولا يصدق قانون «الانحلال» على الحركات الفلكية والظواهر الجيولوجية ، والتطورات البيولوجية فحسب ، بل يصدق أيضاً على الحياة النفسية ، والحركات الاجتماعية ، والتطورات السياسية ... الخ . وبهذا المعنى يمكننا أن نقول إن سنة الوجود بأسره هى التطور والانحلال ، أو هى التقدم والنكوص .

وحينما يصل «التطور» إلى أقصى غايته . أعنى حينما يبلغ مرحلة الاتزان التى تنتهى معها سائر تغيراته ، فهناك لا بد للحركة من أن تستحيل إلى ضرب من التفكك أو الانحلال . وهذا القانون الإيقاعى الذى يقضى بالانتقال من حالة التطور إلى حالة الانحلال إنما ينطبق على الصيرورة الكونية الشاملة ، كما ينطبق أيضاً على كل مجموعة صغيرة من ذرات هذا الكون . ولكن ، على الرغم من أننا نشهد فى أجزاء عديدة من هذا الكون المرئى أن الانحلال يعقب التطور ، وأن التطور يبدأ من جديد على أعقاب الانحلال ، إلا أننا لا نستطيع أن نقطع بما إذا كان هذا التناوب المستمر بين التطور والانحلال سوف يظل قائماً أيضاً بالنسبة إلى مجموع الأشياء ، أو بالنسبة إلى الكون ككل . ولو صح الفرض القائل بوجود طاقة مخزنة لامتناحية وراء الكون المرئى ، لجاز لنا أن نفرض إمكان استمرار أدوار التطور والانحلال ، بفعل تأثير تلك الطاقة فى المادة . ولكننا هنا بإزاء مشكلة تعدد طور العقل البشرى ، فليس فى وسعنا أن نجد لها حلاً نظمين إليه ، وإنما حسبنا أن ندع الباب مفتوحاً لأدوار جديدة من التطور . ما دام كل ما حولنا إنما يوحى إلينا بأنه هبات أن يكون «الموت» هو الكلمة النهائية لدراما الوجود !

٤ — الأثر الخالد لكتاب «المبادئ الأولى» فى تراث الإنسانية

ليس من شك فى أن هربرت اسپنسر قد بذل جهداً كبيراً فى سبيل تفسير شتى الظواهر بإرجاعها إلى مفاهيم المادة والحركة والقوة ، نظراً لاعتقاده بأن مهمة الفلسفة هى إرجاع رموزنا الفكرية المعقدة إلى رموز فكرية بسيطة . وليس من شك أيضاً فى أن فكرة الوحدة أو «التوحيد» قد لعبت دوراً كبيراً

في هذه الفلسفة : نظراً لإيمان صاحبها بأن التفسير التام للظواهر لا يمكن أن يتحقق اللهم إلا إذا اعتبرناها مجرد أجزاء في « كل » أو نسق عام ... وتبعاً لذلك فإن « فلسفة التطور » إنما هي خير نموذج لتلك « الروح المذهبية » التي تملئ على الفيلسوف تنسيق الوقائع ، وترتيب الأفكار ، وتحديد العلاقات ، بحيث يخرج من كل هذا النظام الفكرى المتسق « مذهب » موحد متكامل متين الأركان . وربما كان من بعض أفضال هربرت اسپنسر على الفكر الحديث أنه لفت أنظار الفلاسفة إلى أهمية مفهوم « التطور » وقيمة « فلسفة العلاقات » ، وضرورة تكوين نظرة موحدة متجانسة إلى العالم ككل . ومادام « الفهم » في جوهره صورة من صور « التوحيد » ، فليس بدعاً أن نرى فيلسوفاً مثل اسپنسر يحاول إعادة تركيب الواقع عن طريق بعض المفاهيم العلمية المحددة . ولئن كان اسپنسر - كما لاحظ جون دبوى - قد وضع مذهبه منذ البداية ، فكان كل مجهوده بعد ذلك منحصراً في تطبيق هذا المذهب على شتى ظواهر الحياة والنفس والمجتمع ، إلا أن من المؤكد أن كثيراً من الوقائع الجزئية قد اضطرت له من بعد إلى إعادة النظر في مفهوم « التطور » ، فجاءت فلسفته في النهاية فلسفة عضوية خجة تتصف سائر عناصرها الموحدة المنتظرة بصفات الانساق ، والثراء ، والوفرة ، والتماسك النسبي .. الخ حقاً إننا نجد في هذه الفلسفة عناصر متنافرة قد لا يسهل التوفيق بينها ، ولكن من المؤكد أن السمة الغالبة على تفكير اسپنسر إنما هي البحث عن « إيقاع » الكون ، بدلا من البحث عن طبيعة تكوينه ، والعمل على تفسير هذا الإيقاع تفسيراً علمياً ، بالرجوع إلى قوانين الميكانيكا العادية . ثم انضافت إلى هذه النزعة الطبيعية العلمية نزعة ميتافيزيقية واضحة ، فكان من ذلك قوله بالمجهول أو الحقيقة المخلقة ، وكأنما عزَّ على اسپنسر أن يخلط الناسُ بين نزعته النسبية

اللاأدرية وبين النزعة الإلحادية اللاأدبية ! ولعلَّ هذا هو السبب في أن الباب الأول من كتاب « المبادئ » (وهو الباب الذى يتحدث فيه عن المطلق أو الحقيقة المجهولة) قد بدا للكثير من النقاد دخيلاً على الكتاب الأصلى ، وكأن اسپنسر قد أضافه إلى الكتاب لمجرد الدفاع عن نفسه ضد تهمة الإلحاد ! ولئن كان قد وقع في ظن البعض أن « اللاأدرية » هي مجرد صورة مذهب من صور الإلحاد ؛ إلا أن « لأدرية » اسپنسر إنما هي في الحقيقة صورة من صور « الصوفية » التي تجزع من الهبوط بالله إلى مستوى البشر ! وقد نجح اسپنسر - عن طريق فلسفته اللاأدرية - في إثارة مشكلة العلاقة بين العلم والدين ، كما نجح في الكشف عن الطابع الدينى الحقيقى الذى تنسم به كل روح علمية . ومهما كان من فداحة الأخطاء التى وقع فيها اسپنسر عند تفسيره للكثير من الظواهر الطبيعية والنفسية والاجتماعية ، فقد استطاع أن يضمن فلسفته التطورية العلمية نفحات دينية حارة ، كشفت للملأ عن روح صوفية عميقة كانت تشعر بما في الوجود من عبق ، وسر ، وغموض ! وهكذا أضاف اسپنسر إلى تراث الإنسانية الخالد اعترافاً فلسفياً صريحاً بعجز العقل البشرى عن سبر أغوار « المطلق » ، أو لإزاحة النقاب عن سر الوجود !

هـ - نصوص مختارة من كتاب « المبادئ الأولى »

(١) . « ماذا عسى أن يكون العلم ؟ إذا أردنا أن نتبين بطلان كل حكم مُسَبَّق يثار ضدَّ العلم ، فليس علينا سوى أن نلاحظ أن العلم إنما هو مجرد صورة مترتبة من صور المعرفة العامة ، بحيث أننا لو استبعدنا العلم ، لكان علينا أن نستبعد معه كلَّ معرفة . ولن نجد أكبر متعصّب أىَّ حرج في أن

تقع على عاتق أكثر النتائج العلمية تجريباً وأشدّها غموضاً . وحسبنا أن ننظر إلى العمليات الصناعية التي لا جصر لها ، والأساليب المتنوعة للتنقل ، ممّا قدمه لنا علم الفيزياء الحديث — لكي نتحقق من أن هذا العالم ينظم حياتنا الاجتماعية بشكل أكمل وأنّ ممّا تنظم به معرفة الرجل المتوحش لخواص الأجسام المحيطة به حياته الخاصة . والواقع أن العلم إنّما هو استباق أو تنبؤ prevision وكل تنبؤ إنّما يساعدنا في النهاية — بدرجة تختلف شدة أو ضعفاً — على اكتساب الخير واجتناب الشر . ولما كانت جميع المعارف — بسيطة كانت أم معقدة — واحدة في أصلها ووظيفتها ، فإنه لا بدّ لنا من معالجتها بنفس الطريقة . وإذن فنحن مضطرون إلى تقبل أوسع ضروب المعرفة التي تستطيع ملكائنا أن تمثّلنا بها ، وإلاّ لكان علينا أن نستبعد معها تلك المعرفة الضيقة التي يمتلكها الجميع ... » . ويخلص هربرت اسپنسر من كلّ هذه المناقشة إلى تعريف العلم فيقول : « إن العلم هو مجموعة منظمة من الحقائق التي تنمو وتزايد يوماً بعد يوم ، ويتم تطهيرها وتنقيتها دائماً وباستمرار من كلّ ما يعلّق بها من أخطاء » . (الفصل الأول : العلم والدين ، ص ١٤ — ١٦) .

(ب) « ... لو أننا نظرنا إلى النظرية البدائية القائلة بالأرواح — وهي تلك النظرية التي تقرر وجود شخصية بشرية تكن من وراء شئ الظواهر غير العادية — أو نظرنا إلى مذهب تعدّد الآلهة — وهو المذهب الذي يُعتمّم أمثال هذه الشخصيات ولكن بصورة جزئية — أو نظرنا إلى مذهب التوحيد — وهو المذهب الذي يعتمّم تلك الشخصيات ، ولكن بصورة كلية ، أو نظرنا إلى مذهب وحدّة الوجود — وهو المذهب الذي تصيح فيه تلك الشخصية العامة (أو المعمّمة) شيئاً واحداً هي والظواهر — نقول إنّنا لو نظرنا إلى كلّ هذه المذاهب

يلاحظ أن الشمس تشرق مبكرة وتغرب متأخرة في الصيف ، بينما هي تشرق متأخرة وتغرب مبكرة في الشتاء ، بل إنّه قد يجد في مثل هذه الملاحظات عوناً نافعاً له على أداء واجباته في الحياة . والحق أن علم الفلك إنّما هو مجموعة منظمة من الملاحظات المتشابهة التي تُجرى بقسط أكبر من الدقة ، ويتسع مداها فتشمل عدداً أكبر من الموضوعات ، ويُلتمزَم فيها من التحليل الدقيق ما يكشف عن التنظيمات الحقيقية للسموات ، فتبدّد كل تصوراتنا الزائفة عنها . ولن نجد أي طائفيّ مزمت أيّ حرج أيضاً في أن يقرر أن الحديد يصدأ في الماء ، وأن من شأن الخشب أن يحترق ، وأن اللحوم المحفوظة لمدة طويلة لا بدّ من أن تتعفن ، وإنّما في استطاعته أن ينادي بهذه التعاليم دون أدنى خطر ، مادامت هذه المعلومات نافعة وجديرة بالمعرفة . ولكن هذه حقائق كيميائية : والكيمياء مجموعة منسقة من الوقائع الماثلة لهذه المعلومات ، وهي وقائع نتأكد من صحتها بكل ضبط ، ونصنّفها ونعمّمها بحيث نستطيع أن نقطع بكل يقين — حين نكون بإزاء أية مادة ، بسيطة كانت أم مركبة — ما هو نوع التغير الذي سيطرأ عليها في ظل بعض الظروف المعينة أو الشروط المعلمة . وهكذا الحال أيضاً بالنسبة إلى سائر العلوم الأخرى : فإن كلّ هذه العلوم إنّما تنشأ عن خبراتنا العادية في الحياة ، لكي لا تلبث أن تنمو وتتطور رويداً رويداً ، فتصبح موضوعاتها خبرات أكثر تعقيداً ، وأشدّ تنوعاً ، وأبعد مدى . والعلوم تقطع بوجود قوانين ارتباط بين تلك الخبرات ، مثلها في ذلك كمثل المعرفة الموجودة لدينا عن أكثر الموضوعات ألفة واعتياداً . وإذن فليس في الإمكان قط أن نرسم خطأً في مكان ما قائلين : ههنا يبدأ العلم ! وكما أن وظيفة الملاحظة العادية هي العمل على توجيه السلوك ، فإن توجيه السلوك أيضاً هو المهمة التي

لوجدنا أنها جميعاً تسلم بفرض هو الذى يجعلُ الكون قابلاً للفهم أو الإدراك . بل إن ذلك المذهب الذى يُنظر إليه على أنه إنكارٌ لكل دين - ألا وهو مذهب الإلحاد - إنما يدخل أيضاً فى نطاق هذا التعريف : لأنه هو الآخر ينسب إلى المكان والمادة والحركة ضرباً من « الوجود الذاتى » self-existence ، وبالتالي فإنه ينادى بنظرية يذهب إلى إمكان استنباط جميع الوقائع ابتداء منها . والحق أن كل نظرية إنما تقرر - بشكل ضمني - أمرين : الأول أن هناك شيئاً لا بد من تفسيره ، والثانى أن كذا وكذا هو التفسير . وإذن ، فهما كان من اتساع شقّة الخلاف بين الباحثين حول الحلول التى يقدمونها لهذه المشكلة عينها ، فإنهم مُجمعون ضمناً على أن ثمة مشكلة لا بد لها من حل . وتبعاً لذلك فإننا هنا بإزاء عنصر مشترك يجمع بين سائر المعتقدات الدينية . وآية ذلك أن الأديان التى تتعارض تعارضاً صارخاً فى معتقداتها الصريحة إنما تتفق جميعاً فى اعتقادها الضمنيّ بأن وجود العالم - بكل ما ينطوى عليه وما يحيط به - سرٌّ يتطلب التفسير وليس أدل على أهمية هذا العنصر الحيوى فى جميع الأديان ، من أنه العنصر الوحيد الذى يظل باقياً منها بعد كل تغير يطرأ عليها ، إن لم نقل بأنه العنصر الوحيد الذى ينمو ويزداد وضوحاً كلما ترقى الدين وبلغ مرتبة أعلى من التطور . وحسبنا أن ننظر إلى المعتقدات البدائية التى تشيع فيها تصورات كثيرة عن قوى مشخصة هى فى العادة غير مرئية ، لكى نتحقق من أن هذه المعتقدات تتصور تلك القوى على أشكال عينية ملموسة وصور عادية مألوفة ، فتضعها جنباً إلى جنب مع القوى المرئية للبشر والحيوانات ، ومن ثم فإنها تخفى إدراكها التام بوضوح بوجود سر تحت قناع معين يرفع عنه طابعه السرى على قدر الإمكان . وأما التصورات القائلة بتعدد الآلهة - فى أشكالها المتقدمة

أو صورها المترقية - فإنها تصور لنا الشخصيات الكبرى بأشكال مثالية ، وكأن الآلهة المزعمة تعمل بأساليب خفية ، وتتصل بالبشر عن طريق الوعد والوعيد ، أو عبّر بعض الأشخاص الملهمين . ومعنى هذا أن العلل القصوى للأشياء (فى نظر مذهب تعدد الآلهة) إنما يُنظر إليها بصورة قتل من درجة اعتبارها ، وتجعلها أقل قابلية للفهم . ثم كان ظهور عقيدة التوحيد - مع ما اقترن بها من زوال لتلك المعتقدات التى كانت توحد بين الطبيعة الإلهية والطبيعة البشرية بكل ميولها الدينية - فكانت هذه العقيدة بمثابة خطوة جديدة فى هذا الاتجاه عينه . وعلى الرغم من أن هذا الإيمان الأسمى لم يخلُ فى بادئ الأمر من بعض النقائص ، إلا أننا نجد فى تلك الهياكل التى كانت تقام « للإله المجهول أو الإله الذى لا سبيل إلى معرفته » وفى عبادة ذلك الإله الذى هبات لأى بحث أن يهتدى إليه ، اعترافاً واضحاً باستحالة الكشف عن سر الخلق . وكل الدراسات اللاهوتية المتطورة إنما تختتم عادةً بعبارات كهذه : « إن إلهاً مفهوماً لن يكون إلهاً على الإطلاق » أو « إنه لمن الكفر أن نتصور أن الله موجود على نحو ما ننصوره » . وكل هذه العبارات إنما تكشف عن هذا الاعتراف نفسه ، ولكن بصورة أوضح وأكثر تمايزاً . وقد أصبح هذا الإقرار شائعاً فى كل اللاهوت المعتمد فى أيامنا هذه . وعلى حين أن سائر العناصر الأخرى للعقائد الدينية قد اختفت واحداً بعد الآخر ، فقد بقى هذا العنصر وحده ، وأخذ ينمو ويتضح يوماً بعد يوم ، مما يدل بجلاء على أنه العنصر الجوهرى الأساسى .

وإذن فنحن هنا بإزاء حقيقة تتفق عليها جميع الأديان بصفة عامة بعضها مع البعض الآخر ، كما تتفق فيها أيضاً مع فلسفة معادية للمعتقدات الخاصة لتلك الأديان . وإذا كان للدين والعلم أن يتوافقا ، فإن دعامة هذا التوافق - أو التوفيق - لا بد من أن تكون

ولكن ، على حين أن افترض موضوعية المكان والزمان تقتضى منا أن ندخلهما في عداد الأشياء، فإننا نجد ضرباً من الاستحالة في أن نتصورهما في الفكر باعتبارهما مجرد شيئين . وآية ذلك أنه لكي يكون في وسعنا أن نتصور أى شيء ، فإنه لا بد لنا من أن نتصور هذا الشيء باعتباراه متصفاً ببعض الصفات . وإذا كان في وسعنا أن نميز « الشيء » عن « اللاشيء » ، فذلك لأن للشيء قوة يستطيع بمقتضاها أن يؤثر على شعورنا . والآثار التي يحدثها مثل هذا الشيء - سواء أكان ذلك بطريقة مباشرة أم غير مباشرة - في شعورنا ، هي بمثابة صفات ننسبها إلى هذا الشيء ونقول عنها إنها صفات هذا الشيء . وانعدام هذه الصفات هو انعدام للحدود التي يمكن بمقتضاها تصور هذا الشيء وبالتالي فإنه اختفاء لضرب من التصور .

فإذا ما تساءلنا الآن عن صفات المكان ، وجدنا أن الصفة الوحيدة التي يمكن تصوّرها باعتبارها ملائمة للمكان إنما هي صفة الامتداد . ونسبة هذه الصفة إلى المكان إنما هي عبارة عن توحيد للموضوع والصفة معاً . وذلك لأن الامتداد والمكان حدّان يمكن أن يوضع أحدهما محل الآخر ، ومن ثم فإن القول بأن المكان ممتدّ يساوى القول بأن المكان يشغل مكاناً . ولا نرانا في حاجة إلى القول بأننا عاجزون أيضاً - بالمثل - عن نسبة أية صفة إلى الزمان . وليس السبب في عجزنا عن تصور المكان والزمان باعتبارهما موجوديّين هو عجزنا عن نسبة بعض الصفات إليهما فحسب ، وإنما هناك سبب آخر - لعلّه أن يكون مألوفاً لدى السواد الأعظم من الناس - هو الذي يدفعنا إلى استبعادهما من هذه المقولة . والواقع أن كل الموجودات المعروفة لنا فعلاً باعتبارها كذلك ، إنما هي موجودات محددة ؛ وحتى حين نتصور أنفسنا قادرين على معرفة أو إدراك

هي هذه الحقيقة التي تعد أعمق الحقائق جميعاً ، وأوسعها مدى ، وأشدّها يقيناً ، ألا وهي أن القوة التي يكشف عنها الكون إنما هي قوة مجهولة لا سبيل إلى اكتشاف سرها أو سبب غورها ... (الفصل الثاني : الأفكار الدينية القصوى : ص ٣٥ - ٣٧) .

ج - « ما المكان وما الزمان ؟ إن هناك فرضين شائعين في تصوراتنا للمكان والزمان : الأول منهما يقول إن المكان والزمان موضوعيان ، والثاني منهما يقرر أنهما ذاتيان . فلنحاول أن نمنح النظر إلى هذين الفرضين ، لكي نرى ماذا يصير من أمرهما حيناً يتم إخضاعهما للتحليل .

إننا حيناً نقول إن المكان والزمان موجودان وجوداً موضوعياً ، فكأننا نقول إنهما كائنان أو حقيقتان عينيّتان . وأما القول بأنهما ليسا بكائنين فإنه قول يهدم نفسه بنفسه ، لأنهما لو كانا كذلك ، لما كانا موجودين ، ونسبة الوجود الموضوعي إلى شيء غير كائن إنما هي ضرب من التناقض في الحدود . وفضلاً عن ذلك ، فإننا لو أنكرنا أن المكان والزمان شيئان ، وبالتالي لو قلنا إنهما عدمان ، لكانت هناك استحالة في أن يكون ثمة نوعان من العدم ! وكذلك لا يمكننا أن ننظر إلى المكان والزمان على أنهما صفتان لموجود ما من الموجودات : وذلك لأنه يستحيل أن نتصور موجوداً - أو كائناً - يكون المكان والزمان بمثابة صفتين له ، بل يستحيل أن نتصور اختفاءهما - حتى ولو اختفى كل ما عداهما - في حين أن الصفات تخفى ضرورة باختفاء الكائنات أو الموجودات التي تنسب إليها . وإذن فإنه لما كان من المستحيل أن نعد المكان والزمان غير كائنين (أو لاموجودين) ، ولما كان من المستحيل أيضاً أن نعتبرهما مجرد صفتين لموجودين (أو كائنين) ، فإننا نجد أنفسنا مضطرين إلى اعتبارهما حقيقتين عينيّتين .

أى موجود لا محدود ، فإننا بالضرورة - حين نضعه تحت هذه الفئة - نزله عن فئة الكائنات المحدودة . ولكننا لا نستطيع أن ننسب إلى المكان والزمان صفة التحديد ، كما أننا لا نستطيع في الوقت نفسه أن نقول عنهما إنهما غير محدودين . ونحن نجد أنفسنا عاجزين تماماً عن تكوين أية صورة ذهنية عن مكان لا محدود ، ولكننا في الوقت نفسه نجد أنفسنا عاجزين أيضاً عن أن نتخيل حدوداً لا يكون هناك مكان فيما وراءها . وبالمثل - من الطرف الآخر - يستحيل علينا أن نتصور حدّاً لقابلية المكان للانقسام ، ولكنّ يستحيل علينا أيضاً أن نتصور قابلية المكان للانقسام إلى ما لا نهاية . وهذه الاستحالة التي تنسحب على المكان ، تنسحب أيضاً على الزمان ، فلنا في حاجة إلى النصّ عليها بصراحة . وإذن فإننا لا نستطيع أن نتصور المكان والزمان باعتبارهما كائنين (أو حقيقتين موضوعيتين) ، كما أننا لا نستطيع أن نتصورهما على أنهما صفتان لكائنين ، ولا على أنهما « لا موجودان » . وإنما نحن نجد أنفسنا مضطرين إلى تصورهما باعتبارهما موجودين ، وإن كنا في الوقت نفسه لا نستطيع أن ندخلهما تحت تلك الشروط التي بمقتضاها يمكن تصور الموجودات في الذهن .

فهل نلتجئ إلى المذهب الكائني ، لكي نقول بأن المكان والزمان صورتان من صور الذهن ، أو « قانونان أو شرطان أوليان a priori للذهن الواعي »؟ إن مثل هذا القول قد يجنبنا الوقوع في بعض المشكلات الكبيرة ، ولكنه لن يلبث أن يوقعنا في مشكلات أكبر . ولئن كان في إمكاننا أن نتصور - لفظياً - تلك القضية التي جعلت منها الفلسفة الكائنية نقطة انطلاقها ، إلا أنه يستحيل علينا أن نتصورها في الذهن ، مهما بذلنا من جهد عقلي ؛ فهي قضية لا يمكن تأويلها أو تحويلها إلى فكرة

- بالمعنى الصحيح لهذه الكلمة - وإنما هي مجرد « فكرة زائفة » أو « شبه فكرة » ! ونحن نلاحظ أولاً أننا حينما نقرر أن المكان والزمان شرطان ذاتيان ، فكأننا نقرر ضمناً أنهما ليسا حقيقتين موضوعيتين : وآية ذلك أنه لو كان المكان والزمان المائثلان أمام أذهاننا مجرد حقيقتين تنتميان إلى « الذات » ego لكان من الضروريّ حيناً ألا تكونا متمميتين إلى « اللاذات » non-ego ؛ ولكن هذا ضرب من المحال . والواقعة التي يستند إليها كانت في إقامة فرضه - ألا وهي أن شعورنا بالمكان والزمان شعور ثابت لا سبيل إلى محوه أو إلغائه - إنما تشهد بصحة ما نقول : وذلك لأن هذا الشعور (بالمكان والزمان) الذي ليس في وسعنا أن نتخلص منه ، إنما هو شعور بهما باعتبارهما حقيقتين موضوعيتين وحسبنا أن نرجع إلى الشهادة المباشرة لشعورنا ، لكي نتحقق من أن المكان والزمان ليسا داخل الذهن ، بل هما خارجه . وهما مستقلان عنه استقلالاً مطلقاً ، لدرجة أننا لا نستطيع أن نتصور عدم وجودهما ، حتى لو افترضنا عدم وجود الذهن نفسه ... هذا إلى أنه لو كان المكان والزمان صورتين من صور الحس (أو العيان الحسي) intuition ، لما كان من الممكن إدراكهما حدسيّاً ، مادام من المستحيل لأى شيء أن يكون في وقت واحد صورة للحس ومادة له . وكانت يؤكد بكل قوة أن المكان والزمان موضوعان للشعور ، بدليل أنه يستحيل علينا أن نمحوهما من الشعور ، ولكن إذا كان المكان والزمان موضوعين للشعور ، فكيف يمكنهما في الوقت نفسه أن يكونا شرطين للشعور ؟ وإذا كان المكان والزمان شرطين لا بد لنا منهما للتفكير ، أفلا يجب إذن - حينما نفكر في المكان والزمان نفسيهما - أن تكون أفكارنا لا مشروطة ؟ وإذا أمكن قيام أفكار لا مشروطة ، فما الذي سيصير من أمر هذه النظرية ؟

الاطراد : وأعظم كسب يمكن أن يحصله العلم إنما هو تأويل شتى أنواع الظواهر على أنها مظاهر مشروطة بأشكال مختلفة لهذا النوع الواحد من التأثير في ظل أحوال مشروطة - بأشكال مختلفة - لهذا النوع الواحد من الاطراد . وحينما يتسنى للعلم أن ينهض بهذه المهمة فإنه لا يكون قد فعل شيئاً أكثر من مجرد تنسيق خبرائنا ، دون أن يكون قد استطاع بذلك توسيع حدود خبرائنا بأى حال مامن الأحوال ... وليس تأويل كل الظواهر بإرجاعها إلى مفاهيم المادة والحركة والقوة سوى عملية اختزال نرد فيها رموزنا الفكرية المعقدة إلى رموز فكرية بسيطة . وحينما تكون المعادلة قد وصلت إلى أدنى حد من حدودها ، فإن الرموز مع ذلك تظل مجرد رموز . وإذن ، فإن كل استدلالنا السابقة لا تقدم أى دليل لتأييد وأحد من الفرضين المتصارعين حول الطبيعة القصوى للأشياء . وآية ذلك أن مضمون آرائنا ليس أقرب إلى الروحية منه إلى المادية ، كما أنه ليس أقرب إلى المادية منه إلى الروحية . ولا شك أن إقامة ترابط وتكافؤ بين كل من قوى العالم الخارجى وقوى العالم الداخلى قد يتيح لنا الفرصة لأن نقيم ضرباً من التمثيل أو التشابه بينهما ، سواء اتخذنا نقطة انطلاقنا من هذا الحد أو ذاك ... ولكننا لن نستطيع أن نعتبر أحد الحدين حداً أقصى بأى حال من الأحوال . ولئن كانت العلاقة القائمة بين الذات والموضوع تضطرننا إلى إقامة ضرب من التعارض بين تصورنا للروح وتصورنا للمادة ، إلا أن الواحد منهما أو الآخر - سواء بسواء - لا يخرج عن كونه مجرد علامة أو رمز لتلك « الحقيقة المجهولة » التى تكن وراءهما : (الخاتمة ، الفقرة ١٩٤ ، ص ٤٩٧ - ٤٩٩) .

... يترتب على كل ماتقدم - إذن - أن المكان والزمان أمران لاسبيل إلى إدراكهما أو فهمهما على الإطلاق : وحينما نفحص المعرفة المباشرة الموجودة لدينا عنهما فحسباً جيداً ، فإننا سرعان ما نتحقق من أن هذه المعرفة إن هى إلا جهالة مطلقة ! ولئن كان اعتقادنا بوجودهما الموضوعى اعتقاداً لاسبيل إلى محوه أو التغلب عليه ، إلا أننا عاجزون تماماً عن تفسيره تفسيراً عقلياً . وأما القول بالاعتقاد المعارض (وهو ما قد يكون فى الإمكان تقريره ، دون أن يكون فى الإمكان تصوره) فإنه لا يمكن أن يودى إلا إلى زيادة عدد الأفكار اللامعقولة ! »

(الفصل الثالث : الأفكار العلمية القصوى ، الفقرة ١٥ ص ٣٨ - ٤١) .

د - « ... إن أعمق الحقائق التى يمكن الوصول إليها ليست سوى مجرد تقريرات عن أوسع ضروب الاطراد القائمة فى خبرائنا ، وهى الخبرات التى تنصب على شتى علاقات المادة ، والحركة ، والقوة . وبانسميه باسم المادة والحركة والقوة إنما هو مجرد رموز لتلك « الحقيقة المجهولة » . أجل ، فإن هناك قوة لاسبيل لنا إلى إدراك طبيعتها ، أو تصور أى حدود لها فى الزمان والمكان ، تعمل عملها فينا ، وتترك فينا بعض الآثار . ولما كان هناك تشابه معين فى النوع بين تلك الآثار ، فإننا نجتمع أوجه الشبه العامة القائمة بينها لكى نصنفها معاً ، ونسميها بأسماء المادة ، والحركة والقوة . ولما كانت هناك أوجه شبه فى الارتباط أيضاً بين هذه الآثار ، فإننا نجتمع أكثرها ثباتاً ، ونُدرجها تحت فئة واحدة ، ألا وهى فئة القوانين البقية إلى أعلى درجة . وليست مهمة التحليل سوى أن يردّ هذه الأنواع المختلفة من التأثير إلى نوع واحد من

المفتي بليس والمكاسبيل لمحمود محمدى الفلكي

بعلم

الأستاذ أحمد عبد المرواد

الأستاذ بكلية الفنون التطبيقية

ممهيد

قدراها سبعون تلميذاً ، وفتح لهذه الإرسالية مدرسة مستقلة في مدينة باريس لتعلم الفنون العسكرية ، وكان على مبارك أحد تلاميذ هذه البعثة بعد تخرجه من مدرسة المهندسخانة ببولاق متلقياً العلوم الرياضية على يد المدرس محمود أحمد ، وسميت بعثة الأنجال وكان منهم أربعة هم نجلاه الأميران حسن وحليم ، وحفيده أحمد واسماعيل ولدا ابنه إبراهيم ، وعين لهم معاونين أرمينيين كما عين إماماً لهذه البعثة هو الشيخ نصر أبو الوفا الموديني العالم اللغوي المشهور بمرتب شهرى قدره ٤٨٣ قرشاً ، ومن هنا تبدأ قصة عالمنا الكبير محمود الفلكي .

تاريخ محمود الفلكي

ولد محمود أحمد عام ١٨١٥ في قرية الحصنة من أعمال مديرية الغربية ، وتلقى العلم بالكتاب حتى بلغ العاشرة ، فأخذ شقيقه الأكبر معه إلى الإسكندرية لياحقه عام ١٨٢٤ م بالمدرسة البحرية ، وكانت تسمى دار الصناعة (الترسانة) ، وتلاميذها جمعوا من مكاتب البنادر والقرى ممن تتراوح أعمارهم بين العاشرة والعشرين ، يتعلمون فيها من بناء السفن والعلوم المتصلة به ، وقد تخرج أخوه الأكبر ضابطاً بحرياً من هذه

كان التعليم في مصر حين بدأ على عهد محمد علي اتخذ لنفسه هدفاً محدوداً عاجلاً ، هو إعداد الفنيين لأغراض عسكرية ، فكانت المدارس (الخصوصية) أول ما أنشئ من مدارس ، ثم خلقت المدارس الأخرى التي تمد هذه المدارس الخصوصية بالتلاميذ ، وهكذا بدأ نظام التعليم يتخذ شكل الهرم المقلوب : يبدأ بالقمة دون وضع القاعدة ، ومثل هذا لا يمكن أن يكون نظاماً قومياً للتعليم ، ولكن الحق أن (القاعدة) كانت موجودة بالفعل ، وإن لم تكن من خلق الباشوات أو الولاة ، وتتمثل في تلك الكتابات المنبثة في مدن مصر وقرائها ، وتقدم إلى الصبية تعليماً أولياً محدوداً ، يقوم على حفظ القرآن ، ولكنها بعيدة عن سلطان الدولة ورقابها ، أكثرها ضليل في الموارد ، فقير في المعلمين سقيم الوضع .

والبعثة الثانية التي أرسلت في عهد محمد علي عام ١٨٢٦ كان عددها اثنين وأربعين تلميذاً ، من بينهم الشيخ رفاعه الطهطاوى وقد اختص بالترجمة ، وفي عام ١٨٤٤ أرسل محمد علي أنجاله ضمن إرسالية كبيرة

المدرسة ، وكان التلاميذ المصريون البحريون هم وحدهم الذين أشرفوا على بناء السفن الحربية في مارس سنة ١٨٣٣ تحت إدارة «مسيو سيريزى» ومروؤسيه الفرنسيين ، وهى السنة التى تخرج فيها محمود الفلكى برتبة البلوك أمين .

ولم يقف طموحه عند هذا الحد ، سبياً وكانت النية متجهة إلى إلغاء المدرسة البحرية وتخريج الضباط البحريين من مدرسة العمليات أو الهندسة ، فالتحق بمدرسة البوليتكنيك ببولاق وكان وكيلها الأرمى يوسف حاككيان ، ثم انقسمت المدرسة إلى قسمين الأول مدرسة الفنون والحرف "Arts et Métiers" التى بقى فيها حاككيان ناظراً لها والتسم الثانى أصبح مدرسة للمهندسة ، وافتتحت الدراسة بها فى قصر إسماعيل بن محمد على الذى مات فى حرب السودان ، ثم ضمت لها مدرسة المهندسين بالقناطر الخيرية ، وكان بها ثلاثون تلميذاً ، ومدرسة المعدنين التى كانت بمصر القديمة ، وقد نظمت الدراسة بها تحت إشراف المهندس الفرنسى لامبير (بك) على غرار مدرسة الهندسة بباريس ، والغرض منها تخريج ضباط للخدمة فى المدفعية برأ وبحراً ، ومهندسين للأشغال العامة وأعمال المناجم .

وبعد عام ١٨٣٧ تقرر الاستغناء عن المدرسين الأجانب بالمدرسة ، وتعيين مدرسين من التلاميذ الذين سبق أن أرسلوا إلى فرنسا ، ورجعوا قبل اتمام دراستهم وكانوا أربعة . فبذلك أصبح عدد المدرسين المصريين ستة . منهم اثنان أصليان هما :

البكباشى محمد بيوى لتدريس الميكانيكا والهندسة الوصفية والمساحة .

واليوزباشى أحمد طائل لتدريس الطبيعة .

والأربعة الباقون هم إبراهيم رمضان (أفندى) ،

أحمد دوقلى (أفندى) ، عبد الرحمن (أفندى) ، مظهر (أفندى) .

وفى نهاية عام ١٨٣٩ م تخرج محمود أحمد وكان أول دفعته ، ومنح رتبة الاسبران (ملازم) وعين معيداً بالمدرسة ، وفى هذا العام تتلمذ على يديه على مبارك ، وكان يقوم بتدريس علم الجبر ، غير أن طموحه جعله يتقن اللغة الفرنسية والعلوم الرياضية كحساب المثلثات المستوية والكروية والهندسة التحليلية وعلم التفاضل والتكامل ، فأصبح مدرساً للعلم الأخير وترجم له أول كتاب من اللغة الفرنسية إلى العربية .

وفى عام ١٨٤٢ حصل على رتبة النقيب (اليوزباشى) وتحول إلى دراسة علم الفلك حيث أُلحق به ، عندما كان يقوم بأعمال الرصد فى الرصدخانه ، التى أنشئت عام ١٨٣٩ فى البرج الذى أنشأه الفرنسيون ببولاق بجانب مدرسة الهندسة تحت إدارة يوسف حاككيان أيضاً ، والغرض من إنشاء هذا المرصد وتجربة الحركات المغناطيسية بهذا القطر (المصرى) وتطبيقها على الجارى برصدخانه بلاد أوروبا .

وكانت به لهذا الغرض ساعة فلكية وقناديل وآلات وغيرها ، وكان تلاميذ الفرقة الأولى بالمهندسخانة يتصرفون على استخدام الآلات التى به ، وإجراء الأرصاد الجوية وكان موظفو المرصد من خريجي مدرسة الهندسة .

وفى هذه المدة وضع مخطوطاً عنوانه « نبذة مختصرة فى تعيين عروض البلاد وأطوالها وأحوالها المتغيرة . وفوات الأذئاب والاحيى لترجمتها المرحوم محمود أحمد مدرس العلوم الفلكية بمدرسة الهندسة المصرية ، وهو موجود بدار الكتب لك ٣٩٩٦ .

والى هنا تنتهى الفترة الأولى من حياة محمود أحمد كما كان يسمى حينذاك ، واستمر فيها مدرساً بالمهندسخانة للرياضيات وبالرصدخانه للعلوم الفلكية ،

وفي عام ١٨٤٨ أنعم عليه برتبة الصاغقول أغاسي وكان لهذه الرتبة شأن يذكر .

وهنا يلعب القدر دوراً في توجيه مستقبل محمود أحمد حيث يرشح لبعثة إلى فرنسا .

مقرر محمود أحمد في بعثة الفلك إلى فرنسا

يقول علي مبارك في صفحة ٤٤ من الجزء التاسع من المخطط ما نصه :

« في أواخر سنة ١٢٢٦ هجرية كان قد عرض من لامبير (بك) ناظر المهندسخانة لسمو عباس الأول الوالي ترتيباً للمدارس الملكية والرصدخانة ، يبلغ منصرفه نحو عشرين ألف كيس (١٠٠,٠٠٠ ج) فاستعظمه ، وأحال علينا (يريد نفسه وأقرانه) على إبراهيم وحامد اليوزباشية حينذاك) حال عودتنا من فرنسا النظر فيه ، بشرط ألا نفشيه ، فتداولنا في ذلك بيننا ، ولما لم تتفق آراؤنا ، وخفت فوات الوقت قبل إتمام العمل ، شرعت وحدي في عمله وبلدون انتظار لرأي أحد ، فعملت لجميع المدارس ترتيباً بلغ منصرفه ألف كيس (٥٠٠٠ ج) وجعلت أساس ذلك احتياجات القطر لا غير ، فان جميع المدارس الملكية تكون في محل واحد ، وتحت إدارة ناظر واحد ، وأسقطت الرصدخانة بالمرّة من الترتيب لعدم وجود من يقوم بها حتى القيام إذ ذاك من أبناء الوطن مع احتياجها إلى كثرة المصروفات وأبديت في الترتيب أنه يلزم أن توجه لذلك محمود أحمد ، وكان حينئذ مدرساً بالمهندسخانة لبعض مواد العلوم والفلك برتبة صاغقول أغاسي ، وإسماعيل مصطفى ، وحسين إبراهيم من متممي مدرسة المهندسخانة ، واعتمد هذا الترتيب بعد إقراره بمجلس مركب من رؤساء الدواوين مع إقراره باستحقاق أنا اليوزباشي على مبارك لرتبة الأميرالاي ، ولنشأنا ،

وتعييني من ذلك الوقت ناظراً لمدرسة المهندسخانة ، وانصرف عنها لامبير (بك) .

وسافر محمود أحمد إلى فرنسا في ٨ أكتوبر سنة ١٨٥٠ براتب شهري قدره ٧٥٠ قرشاً سبعة وخمسين قرشاً ، وعاش في باريس يتلقى العلوم الرياضية والفلكية تحت إشراف مسيو لوفيرييه رئيس مرصدها ، وتسمى باسم محمود حمدي الفلكي ، ثم مكث هناك تسع سنوات أتم فيها دراسته ، وجال في أثنائها في كثير من أنحاء أوروبا ، وقدم تأليفه لمجامعها العلمية ، ثم عاد إلى مصر في ١٨ أغسطس سنة ١٨٥٩ في عهد الوالي سعيد ، ومنح الرتبة الثانية .

وهاك وثيقة عودته إلى مصر .

« في ١٢ ربيع الثاني سنة ١٢٧٦ إرادة لراغب (باشا) ناظر المالية :

حيث أن محمود الفلكي (بك) حضر قريباً من أوروبا ، وغنى عن البيان أنه محتاج للتقود لتسوية لوائمه ومصاريفه الضرورية ، وحيث أن الرتبة الثانية أحيلت إليه من زمن غير بعيد ، فبناء عليه اقتضت إرادتي أن يصرف له خمسون ألف قرش من خزانة المالية ، إحساناً منا للحصول على لوائمه ، ونخصم ذلك ، ورفع له بجانب ديواننا ، وقد حررنا لكم لإجراء موجه .

رجع محمود الفلكي إلى مصر وعمره ٤٤ عاماً ، وانتخب عضواً بالمجمع العلمي المصري الذي أنشأه نابليون ، ثم عهدت إليه وكرالته سنة ١٨٨٠ ، كما انتخب وكيلاً للجمعية الجغرافية منذ إنشائها ، ثم رئيساً لها في أواخر حياته .

ولما طلب علماء فرنسا من الوالي سعيد رصد كسوف للشمس بعد عدة مراسلات بينه وبين جومار (بك) في باريس ، كلفه الوالي بتسجيل هذا الكسوف

الأعمال الفلكية التي قام بها محمود الفلكي ، وقد حازت إعجاب العالم الرياضي الكبير مسيو دولاناي (١٨١٦ - ١٨٧٢) الذي كان قد أتم في نفس السنة جزءاً من نظرية كاملة عن حركات القمر أتمها سنة ١٨٦٧ ، وحسب خلالها (عام ١٨٦٥) تأثير احتكاك موجات المد والجزر مع سطح المحيط على معدل دوران الأرض ، وكيف أن هذا التأثير يمكن أن يظهر في حركة القمر على شكل إطالة طول اليوم بمقدار ثانية واحدة كل مائة ألف عام .

وقد وافقت الأكاديمية على القرار بشكره على هذا المجهود العلمي الدقيق .

ثم كلفه الوالي سعيد برسم خريطة الوجه البحري فرسم له خريطة غاية في الدقة والصحة ، فطبعتها الحكومة على نفقتها ، ثم عممتها في كرايس تلاميذ المدارس ، ولا زالت هذه الخريطة مرجعاً تاريخياً للباحثين ، ولا يستقل أحد عمل الفلكي في الخريطة الفلكية الطبوغرافية ، لأنه عمل علمي من الدرجة الأولى بالنسبة لإمكانيات العصر الذي بدئ فيه عام ١٨٥٩ ، فأول قياس فلكي لمساحة الجزر البريطانية عمل سنة ١٧٨٧ ، ولم تتم عمليات المثلثات الأولية إلا سنة ١٨٥٨ ، وخرائط كاسيني القديمة في فرنسا جددت سنة ١٨١٧ وأستكملت سنة ١٨٨٠ ، وأكلت مثلثات سويسرا عام ١٨٣٣ ، وأول خريطة بريطانية على مقياس ٦ بوصات للميل ظهرت سنة ١٨٤٦ ، فضلاً عن أن عمله كان الأول من نوعه في مصر دقة وإحكاماً ثم عين ناظراً للمدرسة المهندسخانة من يونيو سنة ١٨٧١ إلى أغسطس من نفس السنة ، وأنتم عليه برتبة المتمايز ، وهاك وثيقة الإنعام عليه .

وفي ١٢ جادى الأولى سنة ١٢٨٧ إرادة لناظر المالية :

اقتضت إرادتي الإحسان برتبة المتمايز إلى محمود (بك) مأمور الخريطة الفلكية ، فيناء عليه بحسب أن

وجهزت عدة بعثات من المراصد الكبرى لمشاهدته في أسبانيا اشترك في إحداها زميله إسماعيل مصطفى الفلكي (وهو يشترك معه في اللقب لا القرابة) وكان مقياً في باريس ، وكانت منطقة الكسوف الكلي تبدأ من كاليفورنيا ، وتمتد عبر المحيط الأطلسي إلى أسبانيا ، ثم جنوباً إلى إفريقيا ، مارة بالصحراء الغربية ، وتنتهي عند الحبشة ، ولم تكن مدة الكسوف الكلي تزيد عادة عن دقيقة واحدة ، وقد تكون السماء مغطاة بالغيوم في هذه اللحظة ، ولذلك كلما انتشرت بعثات الأرصاد في مختلف الجهات قل احتمال الفشل في رصد الكسوف .

لذلك اختار محمود الفلكي مديرية دنقلة في شمال السودان ، مكاناً للرصد ، فسافر إليها عن طريق النيل ، وحط رحاله في بلدة المراغة بعد رحلة عشرة أيام على ظهور الجبال بين وادى حلفا ودنقلة تحت شمس يونيو المحرقة ، فوصل إلى المكان قبل ميعاد الكسوف بخمسة عشر يوماً ، وطلق يقيس ويوالي الأرصاد تحقيقاً لقراءات الساعة الفلكية ، وتعييناً لخط عرض المكان .

وكان الشهودوليت الذي أحضره ، قد أصابه خلل من النقل على ظهر الجبال ، فاضطر إلى استعمال آلة ذات السدس ، وإعادة التجربة عدة مرات للحصول على نتائج دقيقة ، وكذلك لم يسعده الحظ عند تبين خط الطول بروية استتار النجم وراء القمر ، كان مقلراً حدوثه في ٣٠ يوليو ، فتعنته السحب من رؤيته ، فاضطر إلى الاعتماد على الكرونومترات فقط .

شاهد الفلكي كسوف الشمس وعين زمن ابتداء الكسوف الجزئي ، وابتداء الكسوف الكلي وانتهائه ، وكذلك لحظة اختفاء ٩ نقط كلفية على قرص الشمس ووقت ظهور ثلاث منها ، وكانت قراءاته جميعاً لأقرب عشر ثانية زمنية ، ورفع تقريراً بأعمال المرصد إلى أكاديمية العلوم بباريس .

وتعتبر أرصاد كسوف الشمس من أحسن وأتم

فجأة ، فرثاه زميله إسماعيل مصطفى الفلكي باللغة الفرنسية في الجمعية الجغرافية المصرية في ٨ يناير سنة ١٨٨٦ ، وكذلك زميله الآخر الأمير الای أركان حرب محمد مختار قاتلا :

« كشفت له المقارنات الرصدية قناعاً عن الحوادث فأدرك منها ما هو مرتبط بمستقبل حياته ، وإلا فيم يتيسر لنا أن نفسر هذا التوافق الغريب ، وكيف نعبّر عن ذلك التصادف العجيب ، وهو اعتناؤه بالتوجه عمداً إلى الجبانة قبل وفاته بيوم ، وحث العمال على تشييل القبر الذي كان قد رسمه لنفسه » .

مؤلفات ورسائل محمود حمدي الفلكي

١ - كتاب حساب التفاضل والتكامل (مترجم عن الفرنسية) طبع بمطبعة بولاق قبل سفره إلى أوروبا
٢ - نبذة مختصرة في تعيين عروض البلاد وأطوالها وأحوال البحيرة وذوات الأذنان والحمى : (مخطوط بدار الكتب) .

٣ - تقويم عربي طبع بمطبعة بولاق سنة ١٨٤٦ قبل سفره إلى أوروبا .

٤ - رسالة في التقويم الإسرائيلية طبعها في بروكسل سنة ١٨٥٥ أثناء دراسته بفرنسا وقدمها للمجمع العلمي في بلجيكا .

٥ - رسالة في الحالة الحاضرة للمواد المغناطيسية الأرضية بباريس وخواصها ، تلاها على المجمع العلمي الفرنسي سنة ١٨٥٦ ، وكان قد قام في صيف سنة ١٨٥٥ بقياس العناصر المغناطيسية في ٤٥ مكاناً مختلفاً بانجلترا وأرلندا واسكتلندا وهولندا وبلجيكا وألمانيا ، ورسم الخطوط المتساوية الشدة ، والمتساوية الانحراف في منطقة تمتد ١٤° طولية من دبلن إلى نهر الرين ، ٧° درجات عرضية من باريس إلى أدنبرة ، وقارن

تبادروا بأجراء مأموريته ، وبقيد مرتبه الخاص بالرتبة المذكورة في عملها . ولذلك أصدرنا أمراً هذا وأرسلناه إليكم .

وقد قضى أكثر مدة حكومة الخديوى إسماعيل في نظارة المرصد الفلكي والتعليم والتأليف وندب للموريات كثيرة ، منها أنه باشر ترميم مقياس النيل بأسوان ، فأبقى التقاسيم القديمة التي كانت به على أصلها ، وعمل بجوارها تقاسيم جديدة طول كل ذراع منها ٥٤.٠ من المتر ، مثل ذراع مقياس جزيرة الروضة وكان ذلك عام ١٨٧٠ م ، ثم ناب عن الحكومة المصرية في المؤتمر الجغرافي الذي عقد في باريس سنة ١٨٧٥ .

وفي أوائل عهد الخديوى توفيق ، أنشئت مصلحة التاريخ لمساحة أطيان القطر المصري ، بأمر عال في ١٠ أغسطس سنة ١٨٧٩ ، وبقيت هذه المصلحة عاماً ثم حلت محلها لجنة تألفت برياسة محمد رستم (باشا) فكان محمود الفلكي من أهم أعضائها ، ثم انتخب عضواً في المجلس العالي الذي ألف في وزارة شريف (باشا) للنظر في توسيع نطاق المعارف العمومية في البلاد ، وناب عن الحكومة المصرية في المؤتمر الجغرافي الذي عقد في مدينة البندقية عام ١٨٨١ .

واستقالت وزارة محمود سامي (باشا) التي أعقبتها ، وهرب الخديوى توفيق إلى الإسكندرية ومعه رئيس وزرائه الجديد إسماعيل راعب (باشا) في ٢١ يونيو سنة ١٨٨٢ ، وكان فيها محمود الفلكي ناظراً للأشغال العمومية ، ولم يكن له فيها عمل يذكر نظراً لقيام الثورة العربية وقتذاك ، وهجوم الإنجليز الغادر على مصر في ١١ يوليو سنة ١٨٨٢ .

وفي لوزارة نوبار التي تألفت في ١٠ يناير سنة ١٨٨٤ ، عين ناظراً للمعارف العمومية ، وبقي في هذه النظارة إلى ١٩ يوليو سنة ١٨٨٥ حيث أدركته الوفاة

هذه الأرصاد بخريطة الكولونيل « ساينك » التي تمت سنة ١٨٣٧ واقتصرت على الجزائر البريطانية فقط .

وليان أهمية هذه الدراسات عن المغناطيسية الأرضية ، نرجع إلى تاريخ هذا الفرع من العلم ، فنجد أن « هالي » رسم أول خريطة مغناطيسية عام ١٧٠٠ م ، وأن التغيرات في العناصر المغناطيسية للأرض لم تكن قد حقت بدقة حتى أوائل القرن التاسع عشر ، وأن أول معمل خاص بدراسة المغناطيسية الأرضية أسسه الرياضي الفلكي المشهور « جاوس » سنة ١٨٣٤ في جوتنجن ، وأن أول دراسات للمغناطيسية الأرضية في الإمبراطورية البريطانية بدأت عام ١٨٤٠ م على يد ادوارد ساين ، وللمغناطيسية الأرضية أهمية في الملاحة البحرية ، وأبحاث الفلكي فيها تدل على أنه كان مسابراً لروح العصر .

٦- نشر في سنة ١٨٥٦ بحثاً آخر عن شدة المجال المغناطيسي للأرض في بلجيكا وألمانيا وفرنسا وقدمه للأكاديمية الملكية بلجيكا في ٨ نوفمبر مشغوفاً بتقرير من الكابتن « لياجر » والعالم « كوتيليت » واستنتج من ذلك أن المركبة الأفقية للمجال المغناطيسي قد زادت في المدة ما بين القياسين وخاصة في منطقة النمسا .

٧- رسالة في مشابة (كان) الناقصة للفعل الفرنسي المساعد Avoir نشرها في المجلة الآسيوية سنة ١٨٥٩ وهو بفرنسا .

٨- رسالة في الكسوف الكلي للشمس الذي ظهر في دنقلة في ١٨ يوليو سنة ١٨٦٠ طبعت في باريس سنة ١٨٦١ .

٩- وفي عام ١٨٥٨ كتب رسالة في تحقيق تاريخ ميلاد النبي صلى الله عليه وسلم وتاريخ الهجرة ، بالاستناد إلى بعض الظواهر الفلكية ، ونشر البحث في المجلة الآسيوية ، ثم ترجم إلى اللغة العربية تحت عنوان « نتائج

الأفهام في تقويم العرب قبل الإسلام » تقتطف منها أحد الأدلة :

كسوف الشمس يوم وفاة إبراهيم بن محمد عليه الصلاة والسلام من مارية القبطية « عن المغيرة بن شعبة رضى الله عنه قال : كسفت الشمس على عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم يوم مات إبراهيم ، فقال الناس كسفت الشمس لموت إبراهيم ، فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم : إن الشمس والقمر لا يتكسفان لموت أحد ولا لحياته ، والمتواتر أن وفاة إبراهيم حدثت في السنة العاشرة من الهجرة . وقد حسب محمود الفلكي بالرجوع إلى الجداول الخاصة بحركات الشمس والقمر التاريخ الذي حدث فيه هذا الكسوف في المدينة (ونلاحظ أنه اعتبر موقع المدينة المنورة على خط ٢٩° ، ٣٧° شرقى باريس ، لأن الجداول كانت فرنسية الأصل ، ولم يكن خط زوال جرينتش . قد اتفق عليه عالمياً كأساس لحساب خطوط الطول (فوجد بالحساب أن هناك كسوفاً للشمس في منتصف التاسعة من صباح ٢٧ يناير سنة ٦٣٢ ميلادية ، وهذا يقابل ٢٩ من شوال سنة عشرة هجرية .

١٠- رسالة في أعمار الأهرام ألفها عام ١٨٦٥ وطبعت في ذلك الحين . ويقول زميله الأميرالاي محمد مختار في رثائه له « كنت موجوداً معه عند شروعه في أخذ مقاييس الأهرام ، وموقعها من التناسب الفلكي ، وأعلم علم اليقين بأنه وصل للاطلاع على الغرض من تشييدها ، إذ وجد تحكيمها في رسم يقابل بالضبط كوكب الشعرى عند طلوعه ، فكان الأمر بينها قصد جعلها مزولة ليعرف منها يوم شم نسيم العلماء ، وكذلك لأجل تعريض جثث المدفونين فيها ، لموافاة صعود الكوكب المذكور ، فيسبغ عليها من آياته رحمة وغفراناً

لأنه ليس يخاف أن كوكب الشعرى كان عند الأقدمين وخصوصاً المصريين من أجل المعبودات ، حتى كان بعضهم يعبر عنه باله الآلهة .

١١- رسالة في التنبؤ عن مقدار فيضان النيل قبل فيضانه .

١٢- رسالة في بيان المزاي التي ترتب على إنشاء مرصد فلكى للحوادث الجوية في الديار المصرية وقد جاء في صفحة ٢ من ملحقات نتيجة سنة ١٢٩٦ هـ المختصة بالأرصاء الجوية التي عملت بمعرفة محمود الفلكي بالمرصدخانه ما يلي :

« ولعلم أن نتائج الأرصاد الجوية ، ولو يراها الجاهل مجرد أرقام في ورق تأتي نفسه قراءتها ، ويقلق من ممارستها ، إلا أنها عند العالم المتذنب كنز عظيم ، ودر ثمين لا يعادله في القيمة شيء » .

١٣- رسالة هامة في وصف مدينة الإسكندرية القديمة وضواحيها ، كتبها بعد ما كشف بنفسه شوارعها وصهاريجها ومراسمها وأبنيتها وشواطئها ، وقد صور ذلك في خريطة ضمن هذه الرسالة الحافلة طبعت في كوبنهاجن سنة ١٨٧٢ م على نفقة الحكومة المصرية حيث أعطى « كريستو على باريز » مبلغ ستة آلاف فرنك يصرف له إحساناً لزوم طبع خرائط اسكندرية القديمة وتاريخها « بما في ذلك عمولة الخواجه يعقوب منشه ، وبلغت قيمة هذا وهذا ستة وأربعين كيساً وربعمائة اثنين وتسعين غرش وسبعة فضة » .

١٤- رسالة في مقاييس مصر ومكاييلها وموازينها ومقابلة ذلك بالأقيسة الفرنسية ألفها عام ١٨٧٣ في كوبنهاجن وترجمها إلى العربية « زيور أفندي » وطبعت في الآستانة وهي التي نحن بصدد تلخيصها .

١٥- رسالة في موازين النقود المصرية لم يتم تأليفها ولقد ترك محمود الفلكي مكتبة حافلة بمختلف الكتب النفيسة في شتى العلوم ، فقد كان غزير الاطلاع

موسوعياً بمعنى الكلمة ، أهدتها كرمته أخيراً إلى دار الكتب المصرية ، أما مؤلفاته التي أشرنا إليها ، ومعظمها باللغة الفرنسية فقد وجدناها مبعثرة بين دار الكتب والجمعية الجغرافية المصرية والمجمع العلمي المصري ، ومرصد حلوان .

المقاييس والمكاييل العملية بالديار المصرية

استهاها المترجم زيور (أفندي) أحد المستشرقين بالمية الخديوية حيث قال :

« بمناسبة رواج التجارة بالديار المصرية ، وتزاحم كثير من الملل الأجنبية ، واعتياد أغلبهم على المعاملة بالمكاييل والموازين الفرنسية ، وحصول مخالفات أحياناً بين الأجانب والبلديين ، أساسها الجهل بمقادير المكاييل والموازين ، ألف حضرة العالم الفلكي محمود بك (رسالة باللغة الفرنسية ، وقدمها للحضرة الخديوية عند حلول ركاها العالي بالآستانة ، فصدرت الإرادة السنية بتعريبها ، وكشف نقابها ، وإبرازها إلى الوجود ، بالوجه المحمود ، فقامت بهذه الخدمة الوطنية في أثناء السفيرة » طبع في مطبعة الجوائب بالآستانة العلية عام ١٢٩٠ هـ .

ويتلخص هذا البحث القيم في إيجاد العلاقة بين الذراع البلدي والدرهم والأردب ، فيصل إلى النتيجة الآتية :

وزن الدرهم = ٣,٠٩٨ جرام .
الحجم الذي يسع الأردب هو ذراع مكعب أي ١٩٧,٧٤٧٧ لتر .

وزن هذا المكعب بالماء الصافي = ١٩٧٧,٤٧٧ جرام .
وزن الذراع المكعب من الماء = ٦٤,٠٠٠ درهم .
6 حجم مكعب الماء الذي ضلعه ربع الذراع البلدي أي ١٤٥٦٥ متر .

هو (٠,١٤٥٦٥) $3 = 0,0030898$ متر مكعب
٠. وزن ماء هذا المكعب بالجرام $3089,8 =$
أى ١٠٠٠ درهم.

وبناء على ذلك يكون الدرهم هو أساس الوزن
مربوطاً بالذراع البلدى وبالآردب الذى هو أساس
المكايل.

أما كيف وصل إلى هذه النتيجة فسوف نشرحها
هنا باقتضاب.

١ - مقابلة الدرهم بالمليجرام

يقول محمود الفلكى إن الدرهم هو أساس الوزن
ليس في مصر فقط ، بل في كافة بلاد الإسلام ، وقد
صار تشكيل مجلس قوميون في زمنين ، وتحت
حكومتين مختلفتين ، وكلنا بتحديد النسبة بين الدرهم
والجرام.

فالمجلس الأول صار انعقاده مدة غزوة فرنساوية
بمصر ، في أواخر القرن الثامن عشر من التاريخ المسيحى
وكان انعقاده في الضربخانه بالخراسة ، ونتيجة بحثه أنه
قرر بأن الدرهم هو وزن ٣,٠٨٨٤ جرام ، كما هو
مذكور في صفحة ٣٢ مجلد ١٧ من كتاب تخطيط
مصر مدة الغزوة فرنساوية .

ومجلس القومسيون الثانى مصرى صار تشكيله
بأمر بجمتماع محمد على في سنة ١٨٤٥ م ، وكان مؤلفاً
من أعلم رجال مصر مثل لامير (بك) الذى كان حينئذ
ناظراً للمدرسة المهندسخانة ، وأحمد فايد (بك) الذى
كان في ذلك الوقت خوجة الكيمياء والمعادن بالمدرسة
المذكورة ، والآل باشمهندس السكك الحديدية المصرية
وحسن على ناظر الضربخانه وغيرهم ممن لهم دراية
في العلوم ، وكان رئيس هذا القومسيون المرحوم أدهم
(باشا) الذى كان ناظراً للمعارف العمومية ، وكان
مقر هذا المجلس بالضربخانه .

وقد صار احضار جملة كور من البللور بأوزان
مختلفة ، البعض منها ألف درهم ، وبعضها خمسمية درهم
وهلم جرا ، وكانت موجودة عند عمد القباية بالخراسة
وكانوا يستعملونها ليعار ونحري الأوزان من قرون
سابقة ، وأعطيت تلك الكور لمجلس القومسيون المذكور
كما أعطى موازين عيار الضربخانه .

كانت النتيجة أن وزن الدرهم بالجرام ٣,٠٨٩٨ .
وهذا العدد لا يخالف نتيجة مجلس القومسيون
الفرنساوى إلا بمليجرام واحد تقريباً .

ويؤكد محمود الفلكى بأنه لم يحصل أدنى تغير
للدرهم بمصر للآتى :

(أ) لأن الدرهم كان مربوطاً بأحكام شرعية في
أحكام الديانة الإسلامية ، فلا يمكن تغييره بدون هتك
حرمة هذه الأحكام .

(ب) أنه وجد في كافة الأزمان رقابة حازمة على
الموازين ، والموكل به هذه الرقابة يسمى المحتسب كما
يسمى محل إقامته دار العيار ، وهو مسئول عن تحرير
وتحقيق الأوزان والمكايل ، فيحضر المتسبون عنده في
أوقات معلومة أوزانهم ومكايلهم لأجل الكشف
عليها ، وما وجد منها معيوباً بسبب كثرة الاستعمال أو
بسبب آثر يصير كسره ، ويصرف له بدلاً منه ميزاناً
أو مكيالاً من دار العيار .

(ج) أن العلماء قد وضعوا مواصفات قياسية للدرهم
على أساس كمية من حب الشعير وحب الخردل .

٢ - بيان طول الذراع البلدى

يقول محمود الفلكى إن طول الذراع البلدى
المستعمل الآن بالخراسة ، وبجميع مدن وقرى الوجه
البحرى والصعيد يختلف بين ٠,٥٧٥ ، ٠,٥٨٣ متر ،
وهذه الفروقات الخفيفة يقطن أنها ناشئة من عدم وجود
ذراع شرعى يقاس عليه ، واتساع ذمة بعض

أعشارية لا توجد في عباراتنا البلدية ، فيها عيب يكاد أن يخلها ، ويرجح عليها المصرية .

وذلك أن حجم العيار المدعو ديكالتر هو في الظاهر قدر الليتر عشر مرات ، يعنى قدر المتر . وكذلك حجم الايكتولتر هو قدر الليتر مائة مرة ، أو قدر الديكالتر عشر مرات ، أعنى عشرة أمتار وهلم جرا .

فاذا أخذت كمية من الخنطة قدرها عشرة لترات ، ووضعها في الديكالتر ترى أن العشرة لترات من الحب لا تملؤه بل يلزم له أيضاً ثلث ليتر . وإذا صار كيل مائة ليتر بالليتر ووضع الحب المكيل في الايكتولتر ، ترى أن هذا المكيل غير مملوء ، ويلزم للمئة بالأقل ثلاثة لترات ، وبذلك يتضح أن الايكتولتر مائة وثلاثة لترات بدل مائة ليتر .

والتر المكعب أو الكيلولتر الذى مقداره ألف ليتر يسع أكثر من ألف وخمسين ليتر من الخنطة بدلا من ألف ليتر ، والدليل على ذلك بسيط جداً ، وهو أن حب القمح إذا وضع في إناء ، يضغط بعضه بعضاً بشقل الحب الذى من فوق فيملأ الفراغ الذى يكون بينه وبعضه ، وهذا الضغط يكون بالنسبة لكمية الحب الذى في المكيل ، فيكون قوياً في المكاييل الكبيرة أكثر منه في المكاييل الصغيرة .

ولا يوجد هذا العيب في المكاييل المصرية ، لأن الضغط الناشئ من ثقل الحبوب في المكاييل المتنوعة محسوب من قبل ، فوسع المكاييل الصغيرة للأردب الذى حجمه كناية عن ١٩٧,٧٤٧٧ لتر لا يوازى التقاسيم النظرية المقابلة له في فراغ حجم الأردب المذكور ، إذ حجم الكيلة هو كناية عن جزء من اثني عشر جزء من الأردب يعنى ١٦,٧١٦٩ بدلا من

$$\frac{١٩٧,٧٤٧٧}{١٢} \text{ أو } ١٦,٤٧٩٠ .$$

المتسبين ، والطمع في التجارة ، وقد نرى من جهة أن بعض المتقدمين من مؤرخى العرب ، مثل الديميرى ذكروا أن حجم الأردب هو مكعب الذراع البلدى ، وأثبت من جهة أخرى بعض علماء الغزوة الفرنساوية التى قلنت مصر ، بعد بحث دقيق ، أن الأردب المصرى الآن هو ما كان عليه في زمن الرومانيين .

ولتحقيق ذلك قام محمود الفلكى بقياس جملة أشياء ذكرت أبعادها بالذراع البلدى بمعرفة جملة من مؤرخى العرب في أزمان مختلفة ، وقياسه كان بالمتر ، فاتضح له أن هذا الذراع لم يحصل فيه تغير ظاهر في زمن من أيام الإسلام ، وأن طوله لم يزل ٠,٥٨ متر كما هو ، فبناء عليه لأجل معرفة طوله الحقيقى بالدقة قام بقياس حجم انساع الأردب ، ثم استخرج منه أصل التكعب .

وأجرى عدة تجارب ، بل كررها أكثر من عشر مرات حسب قوله ، فتحقق له أن الأردب بالكيفية التى يباع بها في السوق يملأ صندوقاً خشبياً حجمه يساوى ٠,١٩٧٧٤٧٧ من المتر المكعب .

وبأخذ الجذر التكعبي لهذا المقدار نصل إلى ٠,٥٨٢٦ وهو المفروض أن يكون الطول الأصلي للذراع لأن مكعبه أردب .

الطول الأصلي للذراع البلدى يكون حينئذ بلا شك = ٠,٥٨٢٦ متر .

ومن هذه العلاقة وصل إلى النتائج التى سبق أن ذكرناها ، وهى التى تربط بين الدرهم والذراع البلدى والأردب .

ثم يستطرد محمود الفلكى شارحاً دقة الطابع المصرى في المكاييل على النحو التالى :

«وحيث أن المقاييس الفرنساوية موضوعة على مثال المصرية ، إذ أنها متأخرة الإيجاد عنها ، وبها تقاسم

وحجم القدح الذى هو جزء من ستة وتسعين من
الأردب هو كتابة عن ٢١,٢٣٥ بدلا من $\frac{197,7477}{11}$
أو ٢,٠٥٩٩ .

وهكذا في بقية المكيال من ملوة وربع .

ولقد وصلوا إلى هذا الحجم الزائد نتيجة كون
المكيال المصرية هى على شكل مخروط ناقص ، يوضع
فيه الحب بلطف وبدون دك ولا تحريك للمكيال ،
ولا يكفى بملء حجم فراغه بل يلزم وضع الحبوب على
بعضها فوقه حتى أنها بتضاغطها ، وتماسكها الطبيعي
تكون مخروطاً ارتفاعه غاية إمكان وقوف الحب بأعلاه
ثم حسب حجم المخروط الناقص وحجم المخروط
الحبي الزائد كالآتى :

$$\begin{aligned} \text{حجم الكيلة (المخروط الناقص)} &= 15,2595 \text{ لتر} \\ \text{حجم الطرطورة (المخروط الحبي الأعلى)} &= 1,4574 \text{ د} \\ \text{الحجم العملى} &= 16,7169 \text{ د} \\ \text{بينما الحجم النظرى} &= \frac{197,7477}{11} = 17,9770 \text{ د} \\ \therefore \text{الفرق} &= 0,2379 \text{ د} \end{aligned}$$

وهذا الفرق هو الذى يملأ بقية فراغ الأردب فيما
لو ملئ نظرياً بالكيلة .

بيان جملة أذرع قديمة

أولاً - الهنداسة ذراع قديم بمصر ، وهو بلا شك
الذراع الذى طوله ٣٢ أصبعا الذى ذكره هيرون
السكندرى عالم الرياضيات المصرى فى القرن الثالث
الميلادى .

وبعض المؤلفين يقولون إنه الذراع الذى قدر به
الميل الرومانى الذى يساوى ٢٢٥٠ ذراع ، وهو
مذكور بمجملة أسماء مختلفة فى تأليف العرب ، فبعضهم
كان يسميه ذراع العمل ، وبعضهم يسميه ذراع

النخار ، وكثير منهم يسمونه الذراع الماشى وهلم جرا ،
والآن يسمى بالهنداسة ، وهو يساوى ٦٥٦ مترأ .

ثانياً : الذراع الشراعى ، وهو مستعمل فى المواد
الشرعية عند قضاة المسلمين باسم الذراع الشرعى ،
ويستعمل كذلك فى الأقاليم عند الفلاحين ويسمونه
ذراع الغزل ، ويعبر عنه كافة المؤرخين بطول عظم
الذراع الإنسانى من بين مفصل الكوع إلى طرف
الأصبع الوسطى ، أو طول أربع أصابع اليد مكررة
ست مرات ، أو طول ١٤٤ حبة شعير توضع مسطوحة
بالعرض بجوار بعضها ، وبعضهم قدر سمك الحبة
الشعير بقدر سمك ست شعرات من شعر ذيل البغلة .
وبناء على ذلك يكون الذراع ثمانمائة وأربعة وستين
شعرة .

غير أن محمود الفلكى وجد ذلك غير مطابق
للتقديرات التى قام بتحقيقها وهى :

(أ) قاس أذرع ثلاثين رجلا متوسطى القامة
وفوق المتوسط بقليل فوجد أن متوسط الطول هو
٠,٤٨ مترأ .

(ب) قاس متوسط طول أربع أصابع البدن لحوالى
الثلاثين رجلا ثم ضربه فى ستة ، فحصل على متوسط
طول الذراع على حساب أساس الأصابع ٠,٤٩٤ متر .

(ج) وضع ١٤٤ حبة شعير على عرضها بجانب
بعض فوجد الطول ٠,٤٩٢ متر .

وبأخذ متوسط الثلاث تجارب ٠,٤٨٠ ، ٠,٤٩٤ ،
٠,٤٩٢ - نتج لديه طول الذراع الشراعى ٠,٤٨٨٦ - وهو
مطابق لطول ذراع معمول به فى الإقليم المصرى ، وهو
ذراع الغزل الذى يحل عليه الفلاحين غزلهم فى الكتان
أو الصوف الذى يغزلونه بمغازل ، ويبيعونه للقرازين
ولكن هل هذا هو الذراع الشرعى المعمول به فى
الشرعية الإسلامية ؟

من المعلوم أنه يرخص للمسافر الذي يسافر سراً لمصلحة نافعة أن يقصر الصلاة مدة السفر إذا كانت مسافته بنحو أربعة برد ، أو ستة عشر فرسخاً أو ثمانية وأربعين ميلاً ، لأن البريد هو كناية عن أربعة فراسخ ، والفرسخ ثلاثة أميال ، وكل ميل أربعة آلاف ذراع شرعى . حسباً تقرر بمعرفة مشاهير علماء الإسلام .

١- فالشيخ يوسف الحنفى يرى أن تكون مسافة القصر كالمسافة التي بين عملة روح والمحروسة وهذه تساوى ٩٩٧٢٥ متر .

والشيخ الشيرازى يرى أن تكون المسافة = ٩٠٣٢٥

متر .

فالتوسط ٩٥٠٢٥ متر وهى ٤٨ ميل .

∴ الميل $\frac{٩٥٠٢٥}{٤٨} = ١٩٧٩,٧$ متر

وعلى ذلك فطول الذراع $\frac{١٩٧٩,٧}{٤٨٠٠} = ٤٩٤٩,٤٩$ متر .

٢- وعن ابن عباس عم النبي صلى الله عليه وسلم مسافة القصر بين مكة وجدة أو بين مكة والطائف كما نقله الإمام الشافعى .

وبما أن المسافة بين مكة والطائف أوجده

٩٦,٠٠٠ متر .

يستنزل من ذلك امتداد الكفور المجاورة التي تحسب عند العرب جزءاً من المدن .

وبعملية حسابية مشابهة للأولى فإن الذراع الشرعى

٤٩٢٢,٠ متر .

٣- ذكر الشيخ الطهطاوى فى شوارحه أن الميضة التي بالمدرسة التبريزية بالجامع الأزهر على يسار الداخل من باب المزينين أنشئت بحيث يكون سطحها يحتوى على مائة ذراع مسطحة ، وبقياسها وجد طول الذراع

٤٩٣٢,٠ متر .

٤- قد صار قياس جملة أجزاء من الحرم المكى بالذراع الشرعى بمعرفة كثير من العلماء الأفاضل مثل

الشيخ النواوى والشيخ الحميسى وغيرهما فانضح أن :

المسافة بين الركن اليماني والركن العربي هى ٢٦,٨٣٣ ذراعاً وهى تساوى ١٣,٣٠ متر

∴ طول الذراع الشرعى $\frac{١٣,٣٠}{٢٦,٨٣٣} = ٠,٤٩٥$ متر

ويأخذ متوسط هذه القراءات الأربع وغيرها وصل إلى النتيجة التالية :

أن طول الذراع الشرعى القطعى الدلالة هو ٤٩٣٢,٠ متر .

∴ الميل الشرعى $٤٠٠٠ \times ٤٩٣٢,٠ =$

١٩٧٢,٨ متر .

ثالثاً : الذراع الأسود ، لا يمكن أن يكون غير

الذراع الشرعى ، وقد قدره المسعودى والبيرونى

والفلكيون المتقلمون من العرب ، بعرض أربعة

أصابع اليد مكررة ست مرات وبطول ١٤٤ حبة

شعير متتابعة .

والميل العربى ٤٠٠٠ ذراع كما ذكره البيرونى

وجميع علماء الفلك المتقلمين وقد حقق أبو الريحان

البيرونى صحة قياس الفلكيين فى عصر الخليفة المأمون

فاستعمل طريقة ذكرها فى القانون المسعودى .

قاس ارتفاع قمة جبل فى الهند مطل على البحر

فوجد ٦٥٢ ذراعاً ونصف عشر ذراع أى ٦٥٢,٠٥

متراً ثم قاس الزاوية التي بين خط النظر المتجه إلى

الأفق ، وخط الأفق المبتدئ من تلك القمة فوجدها

٣٤ دقيقة .

ثم حسب نصف قطر الأرض ، ثم طول الدرجة

الأرضية فوجد أنها تساوى ٥٨ ميلاً .

والنتيجة التي كانوا حصلوا عليها زمن المأمون هى

٥٦٦ ميلاً .

وحيث أن الميل $١٩٧٢,٨ =$ متر

فطول الدرجة الأرضية $١١١١٣٤ =$ متر

وبما أن الطول الحقيقى هو ١١٠٩٠٥ متر

فيكون الفرق ٢٢٩,٠٠٢ متر هو الخطأ الذي وقع فيه فلكيو المأمون في طول الدرجة الأرضية .

رابعاً : الذراع المعاري ، وهو المستخدم في مصر في العمارات والبيوت كان طوله ٧٧, متر أو ٧٦, متر ثم تحول إلى ٧٥, متر لمناسبة موافقة حسابه مع المتر .

وهذا الذراع قديم وطوله ٤٠ إصبعاً كما ذكره هيرون السكندري عالم الرياضيات المصري في العصر الهيلينسي .

مقياس النيل بجهة أسوان

اكتشفه محمود الفلكي عندما كان يباشر عمل الخريطة عند أسوان على النيل من الطرف الجنوبي الشرقي

في جزيرة اليفانتين المشهورة بأنس الوجود في زاوية آثار الهيكلي ، وكان ذلك عام ١٨٧٠ م ، فوجد طوله ٦,٨٩٥ متر ويحتوي على ثلاثة عشر ذراعاً ، فعلى ذلك يكون طول الذراع القديم الذي كان معتبراً لقياس النيل عند أسوان هو ٥,٥٣٠, متراً في حين أن طول الذراع بمقياس الروضة ٥,٥٤٠, متراً ، فترك المقياس القديم على حاله ووضع بجانبه مقياساً جديداً ضبطه مستواه وحفر عليه بالفرنسية ما معناه « لقد كشف هذا المقياس بعد ألف سنة من النسيان والإهمال . وقد أقيمت التقاسيم القديمة كما هي ، وعمل مقياس جديد وسلم لاستعمال العامة سنة ١٨٧٠ في عهد الخديوي إسماعيل ، وضعه أحد خدامه الصادقين محمود (بك) الفلكي » .



تهذيب الأخلاق وتطهير الأعراق لمسكويه

بسم الله

الدكتور حسن شحاته صفوان

رئيس قسم الاجتماع بجامعة الأزهر

الوالدة صانها الله تعالى ، فحمدت الله تعالى الذي
رزقك والدأ لا يلزمك حق أبوته ووعدك أخأ
لا يحملك حق أخوته ولا تذهب نفسك حشرات
على ما سبقك عليه الدهر وغلبك عليه الرزق ،
فلاحية فيما أحل الله ولا مضايقة من حيث وسع الله...
والحمد لله أن كان العقوق من ناحيتها ^(١) . ونجد
مثل هذه الإشارات عند كثير من معاصريه وذلك
مثل الطوسي ولعل ياقوت الرومي في كتابه
« معجم الأدباء » يعد على رأس المترجمين القلائل الذين
تناولوا حياة مسكويه في شيء قليل من التفصيل ^(٢) ،
إذ لم يذكره مثلاً ابن خلكان في وفيات الأعيان ،
ولا صاحب فوات الوفيات .

لقد عاش مسكويه الجزء الأكبر من حياته في
القرن الرابع الهجري ، إذ من المؤكد أنه توفي سنة
٤٢١ هجرية (١٠٣٠ ميلادية) على ما ذكره ياقوت

١ — حياة مسكويه وبيئته الثقافية والاجتماعية

ليس لدينا مراجع وافية عن حياة أحمد بن محمد
بن يعقوب الملقب باسم مسكويه . وكل ما نلجده
إشارات في بعض المراجع إلى حوادث جزئية في
حياته أو إلى قطع من نثره وشعره في مناسبات خاصة
لأنه كان أديباً إلى جانب كونه فيلسوفاً وأخلاقياً :
وذلك ككتاب تنمة اليتيمة لأبي منصور عبيد الملك
الشمالي الذي يتكلم في الجزء الأول عن « أبي علي
مسكويه الخازن » ، ويقول عنه « إنه في اللروة العليا
من الفضل والأدب والبلاغة والشعر » ^(١) ثم يذكر
أمثلة من شعره ، وفي رسائل أبي بكر الخوارزمي
نجد رسالة منه إلى مسكويه يواسيه فيها بمناسبة زواج
أمه بعد وفاة أبيه ، وهو الزواج الذي حزن من
أجله مسكويه حزناً شديداً ، إذ كان يعده محنة ويقول
الخوارزمي في هذه الرسالة « .. وبلغني ما اختارته

(١) رسائل أبي بكر ، الجزء الأول ، القسطنطينية سنة

١٢٩٧ ، ص ١٧٣ .

(٢) الجزء الخامس من ص ٥ إل ص ١٩ .

(١) الشمالي : تنمة اليتيمة ، الجزء الأول ، طهران سنة

١٣٥٣ ، نشره عباس إقبال ، ص ٨ (القسم الثالث : في عاقل أهل

الري وهمدان وأصفهان وسائر بلاد الجبل) .

نقلنا عن يحيى بن منده ، وكان ميلاده بالرى فى حوالى سنة ٣٣٠ فيما يظن كثير من العلماء وعلى رأسهم مرجوليوت ، فهو إذن قد عاش حياته كلها فى ظل دولة بنى بويه التى بدأت سنة ٣٢٠ وانتهت سنة ٤٤٧ . ودولة بنى بويه كانت من الدويلات الكثيرة التى انقسمت إليها الدولة الإسلامية فى أيام ضعفها لاسيا ابتداء من أوائل القرن الثالث حيث تكونت دول مستقلة فعلا عن الخلافة فى بغداد وإن كانت قد احتفظت بخضوعها للخليفة من الناحية الاسمية ، إذ بعد أن استقلت الأندلس ، ثم المغرب تحت حكم الأدارسة فى القرن الثانى ، استقل السامانيون بخراسان وتركستان ، والفاطيون بالمغرب والطورلونيون بمصر ... فى القرن الثالث . ثم جاء القرن الرابع الذى استقل فيه بنو حمدان بالشام والغزنويون بأفغانستان والمهند ... وظهر بنويوه فى بلاد الديلم واستولوا على فارس والرى وأصفهان واستطاعوا أن يجعلوا الخليفة فى بغداد تحت سيطرتهم ، فلم يبق للخلفاء من السلطة إلا المظهر ، بل إنهم أذلوا خلفاء بغداد لاسيا المستكنى والمطيع والطائع بعد أن ضم عضد الدولة العراق وبغداد لحكمه .

وكان أمراء بنى بويه كمعز الدولة أحمد وهمام الدولة وشرف الدولة وبهاء الدولة وجلال الدولة وغيرهم يتسابقون فى تشجيع العلوم والآداب فى ولاياتهم محاكين بذلك الخلفاء العباسيين فى العصر الذهبى للدولة العباسية لاسيا فى عهد هرون الرشيد والأمين والمأمون إذ كان البويهيون يحكمون الجزء الجنوبى من فارس فجعلوا من اصطخر وشيراز ونهانود ودينور وبسطام والرى عواصم للأدب والعلم والفلسفة ، فأخرجت هذه البلاد فى أيامهم من المحدثين والفقهاء والنحاة والفلاسفة

والتصوفة والأدباء ، بل والعلماء مالا يحصى عددهم^(١) . وما أذكرى هذه الحضارة أن هذه المدن بعينها كانت فى بلد ترجع حضارته إلى عصر بعيد قبل الإسلام ، وكان بين العلماء الذين عرفهم مسكويه وصاحبهم أبو الطيب الرازى الكيمائى وأبو حيان التوحيدى والمهلبى وأبو بكر الخوارزمى وبديع الدين الحمذاني وأبومنصور الثعالبى النيسابورى وأبو الحسن العامرى ، ثم على وجه الخصوص ابن العميد الذى كان وزيراً لركن الدولة صاحب بلاد الرى والجليل واستمر وزيراً اثنتين وثلاثين سنة حتى مات سنة ٣٦٠ . ولقد عين ابن العميد « مسكويه » خازناً لمكتبته الكبيرة ومن هنا لقبه بعضهم بالخازن .

ولقد تفوق ابن العميد فى علوم كثيرة كالفنلسة والمنطق والفلسفة والالحيات والطبيعة والأدب على ما ذكر مسكويه فى كتابه تجارب الأمم ، واتصل مسكويه أيضاً بالصاحب بن عباد الذى كان من تلاميذ ابن العميد ولكنه كان متبحراً فى العلوم الشرعية واللسانية والأدبية وكان له منتدى قل أن يجتمع لغيره من الناس بل والخلفاء وذلك فيما يذكر الثعالبى . وكان الصاحب كاتباً لابن العميد ، ثم أصبح وزيراً لمؤيد الدولة ثم فخر الدولة وتوفى سنة ٣٨٥ .

فبفضل تشجيع الأمراء البويهيين وبفضل جهود عضد الدولة والوزيرين ابن العميد والصاحب بن عباد كان هذا الجزء من فارس وهو الذى عاش فيه مسكويه فى منتهى النخصب العلمى والأدبى ، إذ كان كل منهم على إمارته أو وزارته عالماً أديباً ، يرى أول مايجب عليه أن يزين بلاطه ويجلسه بالعلماء والأدباء .

(١) أحمد أمين : ظهر الإسلام ، طبة ثانية ، ص ٢٤٦ .

وفي حوالي سنة ٣٨٠ هـ علا شأن مسكويه إذ
قربه بهاء الدولة واتخذها ناصحاً له ، فارتفع قدره في
الإمارة وأدى ذلك به - فيما يبدو - إلى نسيان من
ساعدوه في شبابه ، فترفع فيما يقول المترجمون عن
مصاحبه الصاحب ابن عباد ، ونشأ نوع من الجفاء
بين الرجلين ، أدى إلى هجاء مسكويه للصاحب بعد
وفاته بقصيدة جاء فيها : ١

قد كان أهوج رث العقل مقتحما

على الدنّيات وقافا لدى التهم

ومن يدر مثل عيني طيشه لما

لم يرض من فخذ الأحداث باللم

ثم يقول عنه :

دى جبين أبي العباس فهو يرى

تقير كل جبين واضح بدم

ويبدو أن مسكويه كان من بيت نراء في الأصل
ثم ضاعت ثروته ، كما يبدو أنه كان طموحاً ولكن
الأيام لم تحقق له كل أمانيه ، وهذا يفسر مسحة
الحزن والكآبة التي تبدو في شعره الذي امتلأ بأبيات
تشكو الدهر وقسوته والأيام ومرارتها .

قاسيت أحوال هذا الدهر مرتكباً

أهولها وصريعا غير مرتكب

ومن تعود عض السيف هامته

هانت على إلبته عضه القيب

أو كقوله في نفس المعنى وهو ذم الدهر :

من عذيري من حادثات الزمان

وجفاء الإخوان والخلان

شاب رأسي وقل مالي وصدت

عني البيض وانتحي غلابي

وتمت حلقة الصورة بزواج والدته: وهو الزواج
الذي كان يعده محنة قاسية له وفضيحة كبرى .
وحدثت بينه وبين علماء زمانه ولاسيما علماء الرى صلات
متينة ورسائل في أمور شتى ، ولكن يبدو أيضاً أن كثيراً
من رفقاته لم يكن باراً به في محنه مما أدى به إلى عدم
الوفاء في أحيان كثيرة بخلاته وأصدقائه . وذكر عنه
ياقوت أنه كان مجوسياً وأسلم ، ولا ندرى مدى صحة
هذا القول بالرغم من أن اسم أبيه « محمد » إذ يبدو
أن كثيراً من الناس كانوا يتخلون أسماء إسلامية ، ولم
يكونوا مسلمين وبالعكس كان كثير من أبناء الفرس
المسلمين يتخلون أسماء غير إسلامية برغم إسلامهم .
ولكن مسكويه كان من المتمسكين بالشريعة الإسلامية
المتحمسين لها ، ففى وصيته التي ذكرها ياقوت في
ذيل ترجمته يذكر التمسك بالشريعة كباب من الأبواب
الخمس عشرة التي تتألف منها هذه الوصية .

والظروف القاسية التي مرت بمسكويه قد انعكست
بشكل جلي في وصيته التي ذكر في أبوابها قلة الثقة
بالناس وترك الاكتراث لأقوال أهل الشر والخسد
وحسن احتمال الفنى والفقر وعدم إضاعة العمر إلا في
المهم وترك الخوف من الموت والفقر ... من بين
الأبواب التي وصى بها أهل عصره .

وقد توفي مسكويه سنة ٤٢١ هـ بعد أن ترك كثيراً
من المؤلفات التي ما زال جزء كبير منها مخطوطاً حتى
اليوم . وعلى رأس كتبه المطبوعة كتاب التهذيب الذي
طبع عدة طبعات في مصر ابتداء من ١٢٩٦ هـ مجرية
ثم في سنة ١٣١٧ ، ١٣٢٣ ثم ١٣٢٦ هـ مجرية ، كما
طبع في بيروت سنة ١٩٦١ م . وكتاب السعادة
الذي طبع في مصر سنة ١٩١٧ م ، وقدم له السيد
على الطوبجي وكتاب الفوز الأصغر الذي طبع في

بيروت سنة ١٣١٩ هـ والقاهرة سنة ١٣٢٥ هـ ،
وتجارب الأمم في عدة أجزاء ، وهو الذى نشر سنة
١٣٣٢ هـ بالقاهرة ، ثم نشر سنة ١٩٥٢ ميلادية كتاب
جاويدان خرد أو الحكمة الخالدة بتقديم الأستاذ الدكتور
عبد الرحمن بدوى . ولقد اهتم الأستاذ الدكتور
عبد العزيز عزت بابن مسكويه وألف كتاباً سنة ١٩٤٦
عن تهذيب الأخلاق . وإلى جانب الكتب المطبوعة
ثمة كثير من المؤلفات المخطوطة مثل رسائله في اللذات
والألم وفي الطبيعة وفي جوهر النفس ، ومقال في
النفس والعقل ، والتمييز بين الدهر والزمان وطهارة
النفس ... الخ .

٢ - أهمية كتاب تهذيب الأخلاق

يقول مسكويه في الغرض من تأليفه كتاب التهذيب
« غرضنا في هذا الكتاب أن نحصل لأنفسنا خلقاً ،
تصدر به عنا الأفعال كلها جميلة ، وتكون مع ذلك
سهلة علينا لا كلفة فيها ولا مشقة ، ويكون ذلك
بصناعة وعلى ترتيب تعليمي . والطريق في ذلك أن
نعرف أولاً نفوسنا : ما هي وأى شيء هي ولأى شيء
أوجدت فيها ؟ » (١) إذن أهمية هذا الكتاب ترجع إلى
تقويم الأخلاق والسلوك على أساس دراسة علمية
سليمة وفق المستوى التى وصلت إليه العلوم آنذاك .
والواقع أن كتاب التهذيب يمثل العصر الذى وجد فيه
أصدق تمثيل ، ففي ذلك العصر كما يقول أحمد أمين
كان تيار الترف شديداً جارفاً عند طبقات الأمراء
والخلفاء ومن يتصلون بهم إلى جانب البؤس الشديد
لكثير من الطبقات الأخرى . وأدى الترف والآنفة
إلى خلق قوانين متعارفة لكل شيء وألفت في ذلك

(١) تهذيب الأخلاق ، طبة بيروت سنة ١٩٦١ ، ص ٥ .

الكتب المطولة . فآلفوا في « حياض الظرف » وما
يقدم من الأطعمة وما يؤخر و « آداب الحمام »
و « آداب الزينة » وطريقة معاملة الأمراء والخلفاء ...
ومن أمثلة ذلك مثلاً كتب مرآة المروآت ومكارم
الأخلاق والاعطائف والظرائف والعقد النفيس في نزهة
الجليس للثعالبي النيسابورى . أى أن العلاقات الاجتماعية
بين الأفراد في هذا العصر كانت محل دراسة ومؤلفات
تؤلف على نهج علمي لتحديد ما . ولا شك أن علم
الأخلاق على رأس الدراسات التى تحدد علاقة الفرد
بغيره من أفراد المجتمع على اختلاف طبقاتهم : فكان
هو الآخر محل دراسة الكثير من العلماء المعاصرين
لمسكويه . ومسكويه يعرض في كتابه بشكل
متضمن حيناً صريح حيناً آخر الأمراض الأخلاقية
التي انتشرت في عصره من العجب والخسلاء
عند بعض الأمراء والملوك والكراهية التي انتشرت
بين بعض الطبقات والحسد والبغية والمشاحنات ، لأن عصره
كان عصر تنافس بين عناصر الدولة الإسلامية من ترك
وفرس وعرب ، بل وتنافس بين أمراء كل عنصر
من هذه العناصر . وكان ثمة حقد دفين بين الطبقات
لأن ثروات الأمراء في الدولة البويهية وغيرها
وصلت إلى أرقام خيالية بينما الطبقات الأخرى ومنها
طبقة العلماء كانوا لا يجدون ما يسدون به رمقهم .
فمثلاً خلف عضد الدولة البويهى حوالى ثلاثة ملايين
من الدينار الذهبية وأكثر من مائة مليون درهم غير
الجواهر والياقيات والآلى وغيرها . وهذا في الوقت
نجد فيه أباحيان التوحيدى وهو من العلماء البارزين
يقول واصفاً ضيق عيشه « وقد اضطربت ... في
أحوال كثيرة إلى آكل الخضر في الصحراء وإلى
التكفف الفاضح عند الخاصة والعامة ، وإلى بيع

أبقرط في الأمراض الحادة والأخلاق وطبيعة الإنسان، كما تأثر بمعاصريه من العلماء كأي حيان وغيره . وفي الكتاب أثر الثقافة الفارسية والهندية بالقصص التي يوردها أحياناً عن كليله ودمنه وغيره من الكتب المترجمة . فالكتاب يشهد باطلاع ضخم وعميق لمؤلفه . ولقد امتدح الطوسي كتاب التهذيب فقال :

بنفسى كتاباً حاز كل فضيلة

وصار لتكامل البرية ضامناً

مؤلفه قد أبرز الحق خالصاً

بتأليفه بعد ما كان كامناً

ووسمه باسم الطهارة قاضياً

به حق معناه ولم يك مائناً

لقد بذل المجهود لله دهره

فما كان في نصيح الخلائق خائناً

٣ - محتويات التهذيب

وكتاب التهذيب مقسم إلى سبع مقالات عالج المؤلف فيها على التوالي :

١ - النفس

٢ - مراتب القوى وشرفها

٣ - الفرق بين الخير والسعادة وأقسام الخير

٤ - ظهور السعادة في الأفعال الناشئة عن الفضائل

٥ - في الاتحاد وحاجة الناس بعضهم لبعض

٦ - علاج أمراض النفس .

٧ - رد الصحة على النفس ومعالجة أمراضها .

وكثير من هذه المقالات مقسم إلى فصول أو « مطالب » وسنعرض مع شيء من التحليل لكل مقال على حدة :

الدين والمروءة وإلى تعاطي الرياء بالسمعة والثفاق وإلى ما لا يحسن بالحر أن يرسمه القلم ويطرح في قلب صاحبه الألم^(١) . كل هذه الأحوال نتجت عنها أمراض اجتماعية ونفسية خطيرة تفشت في المجتمع الإسلامي إلى جانب التنافس والتناحر على السلطة والمراكز، وهذا ما عالج مسكويه في كتابه في أكثر من مقال ومطلب كما سنرى . وإلى جانب المشكلات النفسية والاجتماعية يعالج مسكويه قواعد علاقات الأفراد بعضهم ببعض في شيئين دقاتهما أو ما يسميه الفرقة قواعد البروتوكول وقواعد « الإتيكيت » أو اللياقة والأناقة ، كما فعل معاصروه من العلماء .

كما يصور هذا الكتاب تأثر الفكر الإسلامي العربي بالثقافات التي ترجمت مؤلفاتها ولاسيما الثقافة اليونانية . ذلك أن حركة ترجمة التراث العلمي اليوناني والهندي والفارسي قد بدأت منذ عهد أبي جعفر المنصور سنة ١٣٦ وبلغت أوجها في عهد الرشيد (١٧٠ - ١٩٣) ثم المأمون (١٩٨ - ٢١٨) ، فترجمت مؤلفات لأفلاطون وأرسطو وجالينوس وإقليدس وآرشميدس وبطليموس ... إلى آخر كل هؤلاء المؤلفين ، وذلك إلى جانب كثير من كتب الأفلاطونيين المحدثين كأفلوطين وفرغوريوس الصوري، واسكندر الأفروديسي وأبروقلس ... ويقرر مسكويه في كتابه أنه قرأ كثيراً من هذه الترجمات وتأثر بها ، فلقد تأثر مسكويه في كتابه هذا بكتاب الأخلاق إلى نيقوماخوس وكتاب النفس ثم بكتاب المقولات لأرسطو ، كما تأثر بكتاب الأخلاق وكتاب التشريح وغيرهما من كتب جالينوس ثم بكتب

(١) الإبتاع والمزانة ، عن ضحى الإسلام لأحمد أمين .

٤ — النفس والفضائل

يبرهن في هذا المقال على أن النفس ليست بجسم ولا حالة من أحول الجسم وإنما هي شيء آخر مفارق له في جوهره ، متخذاً نفس البراهين التي أوردتها أرسطو تقريباً . والنفس لا تأخذ علمها من الحواس ، ولكنها تأخذ هذا العلم من ذاتها أى من العقل . وهى ترواق إلى العلوم والتأمل ، كما أن قوى النفس تنقسم إلى ثلاثة أقسام : قوة ناطقة وتسمى الملكية وآلتها الدماغ ، وقوة غضبية وتسمى السبعية وآلتها القلب ، والقوة الشهوية وهى التى تسمى بالبهيمية وآلتها التى تستعملها من البدن الكبد . والفضائل والرذائل تقابل هذه القوى ، فالحكمة فضيلة النفس العاقلة ، وهى تتأتى عن العلم ، والسخاء هو فضيلة النفس البهيمية وهو يتأتى عن العفة ، وفضيلة النفس الغضبية الشجاعة وهى تتأتى عن الحلم . وهذه الفضائل الثلاث يحدث عنها إذا اعتدلت فى نسبة بعضها إلى الأخرى فضيلة رابعة هى كمالها وتماها وهى فضيلة العدل . وعلى ذلك فالفضائل كما أجمع عليها الحكماء أربع وهى الحكمة ، والعفة والشجاعة والعدالة ، وأضدادها الجهل والشره والجبن والجور . وهذه الفضائل ليست إلا أجناساً يندرج تحت كل منها أنواع كثيرة ، ففضيلة الحكمة تحتوى على أنواع بها يكون حسن الاستعداد للحكمة وذلك كالذكاء والذكر (التذكر) والتعقل وسرعة الفهم وقوته وصفاء الذهن وسهولة التعلم . وفضيلة العفة يندرج تحتها فضائل كثيرة منها الحياء والدعة والصبر والقناعة والدماثة والوقار والورع ... الخ ، ويندرج تحت الشجاعة فضائل كبر النفس وعظم الهمة والثبات والحلم والشهامة وعدم الطيش ... ، كما يندرج تحت السخاء فضائل الكرم والإيثار والموااساة

والساحة ... أما العدالة فتندرج تحتها فضائل لا يحصى عددها كالصدقة والألفة ، صلة الرحم وحسن الشركة وحسن القضاء والتودد والعبادة ومكافأة الشر بالخير واستعمال اللطف وترك المعاداة « وترك الشره فى الكسب الحلال » والرجوع إلى الله وإلى عهده وميثاقه عند كل قول يتلفظ به ، والصدقة ...

والفضائل ليست إلا أوساطاً بين أطراف متباعدة وهى الرذائل ، فكل فضيلة وسط بين رذيلتين فالحكمة وسط بين السفه والبله ، ويقصد من السفه هنا استعمال القوة الفكرية فيما لا ينبغى وكما لا ينبغى ، والذكاء وسط بين الخبث والبلادة ، والعفة وسط بين الشره وخمود الشهوة والشجاعة وسط بين الجبن والتهور والسخاء وسط بين التبذير والتقتير . أما العدالة فهى وسط بين الظلم والانظام أى تحمل الظلم . ذلك أن الظلم هو « التوصل إلى كثرة المقتنيات من حيث لا ينبغى وكما لا ينبغى ، وأما الانظام فهو الاستجداء (العطاء) والاستحاثات (تحمل الظلم) فى المقتنيات لمن لا ينبغى كما لا ينبغى » أى أن الانظام أن تتنازل عن حقوقك حيث لا ينبغى .

ولا شك أن الفضائل خاصة بالإنسان دون الحيوان ، والإنسان لا يستطيع وحده تحقيق الفضائل فهو لكى يكمل ذاته فى حاجة إلى معاونة أناس كثيرين من بنى جنسه وعلى ذلك خلق الإنسان مدنياً بطبعه ، أى خلق محتاجاً إلى مدينة من بنى جنسه يعيش فيها فى تعاون تام معهم حتى تتحقق له السعادة . فالإنسان مضطر إلى مصافاة الناس ومعاشرتهم بالحنى ومحبتهم المحبة الصادقة لأنهم يكملون ذاته ويتممون إنسانيته ، وهم محتاجون إليه أيضاً لأنه يكمل إنسانيتهم . فاجتماع الناس فى حياة مدنية إنما يؤدى

الزجاج كالإنسان الذى يحركه أدنى شئ نحو غضب
ويهيج من أقل سبب ... ومنها ما يكون مستفاداً
بالعادة والتدريب . أى أن السلوك الإنسانى يحتوى
على عنصرين ، عنصر طبيعى غريزى والآخر
مكتسب بالعادة والمران . وبعد أن يعرض فى هذه
المقالة الثانية لأراء العلماء كالرواقين وجالينوس
وأرسطو وغيرهم ، وبعد بحثه لقضية ما إذا كان
الخلق طبيعياً لا يمكن تغييره أو أنه غير طبيعى
يمكن تغييره بالمواظ والتدريب ينضم إلى هذا الرأى
الأخير ، لأن الأطفال ينشأون بحسب الأسلوب
الذى ربوا عليه فى المجتمع ، ولكن مع ذلك يختلف
الأفراد فى قبولهم الأخلاق الفاضلة اختلافاً بيناً ونجد
منهم من هذه الناحية مراتب كثيرة ودرجات
لا حصر لها ، إذ منهم « المتسوفى والمتنع والسهل
السلس ، والفظ العسر ، والخير والشرير والمتوسطون
بين هذه الأطراف ... » فالتناس يتباينون فى ذلك
حتى لنجد منهم من هو أقرب للحيوان فى تخلقه
ومنهم من هو أقرب للملائكة ، وبين هذا وذاك مراتب
لا حصر لها .

نستطيع إذن أن نقوم الخلق وأن نكمله : وأن
نزع عنه الرذائل ، وتلك هى مهمة « صناعة »
الأخلاق التى هى أفضل « الصناعات » ، إذ صناعة
الأخلاق هى التى « تعنى بتجويد أفعال الإنسان بما
هو إنسان » ، ولكن ما هى الأسس التى تقوم عليها
« صناعة الأخلاق » ؟ هنا يذكر مسكويه بعض
المبادئ .

أولاً - الغرض من علم الأخلاق الوصول
بالإنسان إلى الكمال ، وكمال الإنسان يختلف عن كمال
المركبات الأخرى ، كالحايوان والنبات والجماد من

بهم إلى تحصيل الفضائل الإنسانية . ولذلك يحمل
مسكويه على الذين رأوا الفضيلة فى الزهد وترك
مخالطة الناس وتفردوا عنهم ، إما بملازمة المغارات
فى الجبال وإما ببياء الصوامع فى المقار وإما بالسياحة
فى البلدان ، لأن مثل هؤلاء « لا يحصل لهم شئ من
الفضائل الإنسانية » ولا تظهر فيهم العفة ولا الجدة
ولا العدالة ، بل تصير قواهم وملكاتهم التى ركب
فيهم باطلة . فالمزولون عن المجتمع والحياة الاجتماعية
عند مسكويه ليسوا فضلاء وليسوا أعفاء وليسوا
عادلين ، رغم أنه يظن بهم الفضيلة والعفة والعدل .
ذلك أن الناس يظنون أن هؤلاء فضلاء لأنه لم
يصدر عنهم رذائل أو ما يضاد الفضائل ، وهذا
خطأ لأن الفضيلة ليست ضداً ولا عدماً بل هى فعل
إيجابى يظهر عند مشاركة الناس الحياة الاجتماعية ،
وليس بالفاضل من يمتنع عن الرذائل فقط ، لأن
مجرد الامتناع عن الرذيلة لا يكون الفضيلة ، بل
الفضيلة هى المشاركة الإيجابية فى الحياة حتى تكثر
الخيرات وتحقق السعادة .

ذلك موضوع المقالة الأولى ومنها نرى أن
مسكويه تأثر بأفلاطون وأرسطو فى تقسيمه للنفس
والفضائل ، وأثر الحياة الاجتماعية ، ولكن إذا
كانت هذه هى حال الفضائل ، فكيف يتكون الخلق
الإنسانى الذى يودى إليها ؟ ذلك هو موضوع
المقالة الثانية .

هـ - الخلق ، ماهيته وكيفية تكوينه

« الخلق - فيما يرى مسكويه - حال للنفس داعية
لها إلى أفعالها من غير فكر ولا روية . وهذه الحال
تنقسم إلى قسمين : منها ما يكون طبيعياً من أصل

حيث أن كماله تفكير وعمل . ذلك أن كمال الإنسان كمالان ، كمال العلم وكمال العمل ، أو النظر والتطبيق ، ومهمة علم الأخلاق تنحصر في الجانب العملي ، أى تقويم الخلق وتحقيق الكمال الخلقى في الفرد بحيث لا تتصارع في داخل نفسه القوى المختلفة وتصدر أفعاله كلها بحسب القوة العاقلة ، وينتهى علم الأخلاق إلى « التدبير الملقى الذى يرتب الأفعال والقوى بين الناس حتى تنتظم إلى ذلك الانتظام ، ويسعدوا سعادة مشتركة كما كان ذلك في الشخص الواحد .

ثانياً - اللذات الحسية لما كانت مشتركة بين الإنسان والحيوان فإنها ليست اللذات الجديرة بالإنسان ، بل اللذات العقلية التى يتميز بها الإنسان عن سائر المخلوقات هى الجديرة بأن يبحث عنها .

ثالثاً - يجب أن ينشأ الأطفال على السلوك السليم وفق برنامج يسير وفق ظهور قوى النفس في الأطفال إذ أول ما يظهر النفس الشهوية ، ثم بعد ذلك النفس الغضبية وأخيراً النفس العاقلة . وبذلك وضع مسكويه برامج لتنشئة الأطفال على آداب الأكل والشرب والملبس (القوة الشهوية) وعلى الشجاعة والجرأة (النفس الغضبية) ثم على تحكيم العقل في الأفعال (النفس الناطقة) .

فالأخلاق تستهدف الوصول بالإنسان إلى الكمال وهذا الكمال يؤدي به إلى السعادة وإلى الخير ولكن ما السعادة وما الخير وما الفرق بينهما ؟ هذا موضوع المقالة الثالثة .

٦ - السعادة والخير ، ماهيتهما وأقسام الخير

هنا بعرض مسكويه لرأى أرسطو في التفرقة بين الخير والسعادة ، إذ الخير ما يقصده الكل بالشوق فهو طبيعة تقصد لذاتها ، والخير له ذات وهو الخير العام للناس من حيث هم ناس فهم بأجمعهم مشتركون فيه ،

أما السعادة فهي خير خاص بفرد ما ، فليس لها ذات معينة وهى تختلف بالإضافة لقاصدها من شخص لآخر . وعرض بعد ذلك لاختلاف الحكماء القدامى في فكرتهم عن السعادة ، إذ ذهب بعضهم وعلى رأسهم أفلاطون إلى أن السعادة تخص النفس وحدها دون البدن ، وعلى ذلك فلن تحدث سعادة للإنسان طالما ظلت النفس متعلقة بالبدن . وإنما تكون سعادة النفس بعد مفارقتها البدن لأن حاجات الجسم وافتقاره إلى أشياء كثيرة تعوق النفس عن الحكمة والتأمل ، ووفق هذا الرأي لا سعادة للإنسان إلا بعد المات . وذهب فريق آخر من الفلاسفة وعلى رأسهم أرسطو إلى أن السعادة تحدث للإنسان مع اتصال النفس بالبدن وتختلف من شخص لآخر ، فالفقيه يرى سعادته في الثروة والمريض يرى أنها في الصحة والدليل يرى أنها في السلطان والفاضل يرى السعادة في إفادة المعروف على المستحقين . وكل تلك سعادات متى حصل عليها صاحبها في الوقت المناسب وبالقدر المناسب ، وما كان منها مراداً للحصول على شيء آخر فذلك الشيء الآخر يكون أجدر بلفظ السعادة . ويقف مسكويه موقفاً وسطاً بين هذين الرأيين : إذ لما كان الإنسان مكوناً من روح وجسم وما دام الإنسان إنساناً فلا تتم له السعادة إذن إلا بتحصيل السعادة الروحية والسعادة البدنية . والسعادة تكون على مرتبتين : المرتبة الأولى : أن يكون الشخص متعلقاً بأحوال الأشياء الجسمانية سعيداً بها ولكنه مع ذلك يطالع الأمور الروحية مشتاقاً إليها باحثاً عنها ومتحركاً نحوها . أما المرتبة الثانية فهي أن يكون الإنسان متعلقاً بالأشياء الروحية سعيداً بأحوالها العليا ، وهو مع ذلك يطالع الأمور البدنية معتبراً بها ، ناظراً في علامات القدرة الإلهية ودلائل الحكمة البالغة مقتدياً بها . ولكن إذا قارنا فيما يرى مسكويه بين هاتين المرتبتين وجدنا أن المرتبة الأولى لا تخلو من الآلام والمنغصات

والحسرات وهى أمور تلازم الأشياء الحسية التى تشغل الإنسان عن السمو بروحه نحو المأل الأعلى كلية. أما المرتبة الثانية ، فيكون الإنسان فيها سعيداً سعادة تامة ، فإنه وقد قطع كل صلة بالمحسوسات لن يتألم لشيء ولا لأى حادث ، وهو بانشغاله بعالم الروح سيتقل من حال إلى حال (على طريق الصوفية) حتى يصل إلى مرتبة الملائكة وذلك عن طريق العشق الإلهى .

فهذه المرتبة الأخيرة هى أسمى مراتب السعادة فإذا وصل الإنسان إلى سعادة النفس بانشغال نفسه بعالم الروح فإنه لن يتأثر البتة بما فى هذا العالم من نحس قد يصيبه أو أية واقعة قد تحدث له فى حياته ، أو تصيب أولاده بعد مماته . ويذكر هنا مسكويه رأى كثير من العلماء وعلى رأسهم أرسطو ، مؤكداً أن طلب السعادة فى الأمور المتعلقة بعالم المادة يكون للبداء فى البداية وقد ينتهى به الأمر فى النهاية إلى أن يكون مؤلماً ومكروهاً ، ولكن طلب السعادة فى الأمور المتعلقة بعالم الروح يكون مؤلماً فى البداية للبداء ممتعاً فى النهاية .

ولكن ما موقف فضائل العدالة والشجاعة والعفة من السعادة ؟ ذلك موضوع المقالة الرابعة .

٧ — السعادة فى فضائل العدالة والشجاعة والعفة

السعادة لا شك تحدث لمن يقوم بممارسة الفضائل من العدالة والشجاعة والعفة وما يندرج تحنها من فضائل نوعية — كما بينا — ولكن لكى تؤدى الفضائل إلى السعادة لابد أن تكون مستهدفة بنية خالصة لا لأمر زائفة خارجة عنها . ففى حالة الشجاعة نجد أشخاصاً فيما يرى مسكويه — يتصرفون تصرف

الشجعان وهم ليسوا كذلك كمن يقدم على الحرب والقتال لا لغرض إلا لأنه سينال من ذلك أجراً ، فإنه يفعل هذا « بطبيعة الشره لا بطبيعة الفضيلة التى تدعى شجاعة » . كما لا يعد كل من يقدم على الأهوال شجاعاً ولا كل من لا يخاف الفضائح . فالشجاعة هى الإقدام والصبر على الأهوال ومقاومة الشهوات حيث تجب هذه الأمور . « على أن لذة الشجاع — على حد تعبير مسكويه — ليست تكون فى مبادئ أموره فإن مبادئ الأمور تكون مؤذية له ، ولكنها تكون فى عواقب الأمور وتكون أيضاً باقية مدة عمره وبعد عمره ، لاسيما إذا حامى عن دينه وعن اعتقاداته الصحيحة فى وحدانية الله عز وجل ، والشرعية التى هى سياسة الله وسنته العادلة التى بها مصالح العباد فى الدنيا والآخرة » . والشجاعة تتعلق بالعفة ، فكل شجاع عفيف حكيم ، وكل حكيم شجاع عفيف . على أن هناك أفعالا تظهر صاحبها بمظهر العفة والسخاء وهو ليس كذلك . بل يتصنع ذلك للحصول على مزيد من المال أو الشهرة أو كمن يبذل المسال فى المساهر والشهوات . وكذلك ليس يعادل من يعدل فى بعض الأمور ليصل عن طريق ذلك إلى المال أو الشهرة أو تحقيق شهوة من الشهوات لأن العادل بالحقيقة هو الذى يعدل قواه وأفعاله وأمواله كلها ، حتى لا يزيد بعضها على بعض ، ثم يروم ذلك فيما هو خارج منه من المعاملات والكرامات ، ويقصد فى جميع ذلك فضيلة العدالة نفسها لا غرضاً آخر سواها . فالعدل إذن أن يعدل الفرد بين قواه وأفعاله المختلفة فلا تطفى مثلاً القوة الشهوية على العقلية ولا على الغضبية ولا تطفى الغضبية على القوتين الأخريين ، ثم يعدل فى معاملاته مع

الناس . والعدل مشتق من معنى المساواة والمساواة هي أشرف النسب الرياضية ، فالعدل مساواة ، فإذا تعذر إيجاد المساواة استخدمت النسب للوصول للعدل كما لو قلنا نسبة ما يخص أ إلى ب كنسبة ما يخص ج إلى د ، وتسمى هذه النسبة بالنسبة بالمنفصلة ، أو إذا قلنا إن نسبة أ إلى ب كنسبة ب إلى ج وهنا تكون النسبة متصلة . ثم يتكلم مسكويه عن النسب في الأشياء والمساحات متأثراً بالفيثاغوريين ، ثم يبين أن العدالة توجد في ثلاثة مواضع : قسمة الأموال وقسمة المعاملات في البيع والشراء ، ثم القسمة في حالة وقوع الجور والظلم . ففي حالة قسمة الأموال تستخدم النسبة المنفصلة وفي حالة البيع والشراء تستخدم النسبة المنفصلة أو المتصلة . أما في حالة وقوع الظلم فتطبق ما سماه بالنسبة المساحية ، فإذا ظلم الإنسان إنساناً آخر فإن النسبة الموجودة بينهما تكسر ويجب لرد المظالم ولرد الحال أو النسبة إلى ما كانت عليه أن يحدث له ضرر يعادل الضرر الذي أحدثه بزميله لأن العدل هو التسوية بين الأشياء غير المتساوية وإبطال الظلم لا يكون إلا بظلم مثله . وهنا نجد مسكويه يردد أقوال أرسطو في العدل . والشريعة أو قانون الله هي التي ترسم الحدود بين الناس وتكون أساس المعاملات ، ونسبة أعمال الناس بعضهم لبعض تقدر بالدينار ليأخذ كل ذي حق حقه ، « فالدينار هو عدل ومتوسط إلا أنه ساكت . والإنسان الناطق هو الذي يستعمله ويقوم به جميع الأمور التي تكون بالمعاملات حتى تجرى على استقامة ونظام ومناسبة صحيحة عادلة . ولذلك يستعان بالحاكم الذي هو عدل ناطق ، إذا لم يستقم الأمر بين الخصمين بالدينار الذي هو عدل ساكت » . ويبين مسكويه أسباب الظلم ويلخصها في أربعة وهي الشهوة والشر

والخطأ والشقاء . ثم يقسم العدالة على ما يدعى وفق رأى أرسطو إلى ثلاثة أقسام أحدها ما يقوم به الإنسان لربه والثاني ما يقوم به للناس من أداء الحقوق والثالث ما يقوم به الإنسان من تأدية التزامات أسلافه كأداء ديونهم وتنفيذ وصاياهم . ثم يبين أثر العدالة في سعادة الفرد والمجتمع ذاكراً رأى أفلاطون في هذا المعنى وكيف أن وظيفة السلطان والدولة هي العدل ومنع الظلم . ويختم مسكويه هذه المقالة بإشارته إلى أن بعض العلماء ، ويقصد بعض الأفلاطونيين المحدثين ، يرون أن المحبة بين الناس هي أساس ضرورة العدالة ، فالعدالة إنما جعلت فضيلة لعدم وجود المحبة بين كل الناس . فلو سادت المحبة في العلاقات بين الأفراد لأنصف بعضهم بعضاً وأحب لغيره ما يحب لنفسه . ومثل هؤلاء العلماء يرون أن فضيلة « التأحد » أي الحياة في مجتمع واحد هي أشرف غايات أهل المدينة ، فإذا أحب كل منهم الآخر واتحدوا سادت السعادة الجميع . وهذه الخاتمة للمقالة الرابعة ليست إلا مدخلاً للمقالة الخامسة التي يبحث فيها مسكويه ضرورة المجتمع البشري وحاجة الناس إلى تكوين المجتمعات .

٨ - في الاتحاد وحاجة الناس بعضهم لبعض

هنا يردد مسكويه نظرية أفلاطون من أن الإنسان تلزمه كثير من الأشياء لكي يعيش ، وهو لا يستطيع تحقيق هذه الأشياء وحده ، لذلك كان الاجتماع ضرورياً بين الناس لأنهم يكملون بعضهم بعضاً ، ولذلك أيضاً قامت المحبة بينهم . والمحبة على أنواع : فهي التي تعتقد سريعاً وتنحل سريعاً ، وتلك هي المحبة التي تؤدي إليها اللذة لأن اللذة سريعة التغير ، ثم المحبة التي تعتقد سريعاً وتنحل بطيئاً ، وتلك هي المحبة التي تعتقد

أن يفنى بمحاجاتها ، لأن كثرة الصداقات مع عدم القدرة
على الإيفاء بالتزاماتها يحولها إلى عداوات :
عدوك من صديقك مستفاد
فلا تستكثر من الصحاب
فإن الداء أكثر ما تراه
يكون من الطعام أو الشراب
ويطنب مسكويه في وصف التزامات الصديق نحو
صديقه . ولكن هل يقتصر الإنسان على الصداقة ؟
لا ، بل لا بد أن يصل إلى الصداقة الإلهية والعشق
الإلهي وهو أسمى أنواع المحبة كما ذكرنا .

٩ — المقاتلان السادسة والسابعة

في هاتين المقاتلتين يبحث في تشخيص بعض
الأمراض النفسية والاجتماعية والوقاية منها وعلاجها
ويخصص المقالة السادسة للوقاية كما يخصص المقالة
السابعة للعلاج ، على حد تعبيره . وهاتان المقاتلتان
ليستا إلا نوعاً من التربية للنفس . ففي المقالة السادسة
يوجه النظر إلى أن الصحة النفسية تستلزم أن يعمل الإنسان
فكره لأنه لو عطل نفسه عن التفكير فإن هذا يؤدي بها
إلى البلادة . « وما يؤخذ به من يحفظ صحة نفسه أن
يلتزم وظيفة من الجزء النظري والعمل ، لا يجوز له
الإخلال بها ألبتة ، لتجرى النفس مجرى الرياضة التي
تلتزم في حفظ صحة البدن ، وأطباء النفوس أشد تعظيماً
لها في حفظ صحة النفس . وذلك أن النفس متى
تعطلت عن النظر وعدمت الفكر والغوص على المعاني ،
تبلدت وتبلهت وانقطعت عنها مادة كل خير . وإذا ألفت
الكسل وتبرمت بالروية واختارت العطلة ، قرب
هلاكها لأن في عطلتها هذه انسلخاً من صورتها الأصلية
ورجوعاً منها إلى رتبة البهائم ... » . وإذا كان من

بقصد تحقيق النافع من الأشياء والأمور ، ثم المحبة التي
تتعقد بطيئاً وتنحل بطيئاً وتلك هي المحبة التي تعقد
بقصد تحقيق الخير . وكل هذه الأنواع من العلاقات
خاصة بالإنسان لأنها لا تتم إلا بعد تفكير وروية . ثم
يحلل مسكويه فكرة المحبة وأثرها في حياة الجماعة فيبين
كيف أن الصداقة نوع من المحبة ولكنها محبة خاصة
تقوم على الود ، بل هي الود نفسه ، وهي تقوم بين
الأحداث لتحقيق اللذة أو المنفعة ، وتكون الصداقة بين
الأخيار لتحقيق الخير . وكذلك العشق الإلهي أو المحبة
الإلهية نوع من المحبة وتمثل شوق الجزء الإلهي في
الإنسان إلى الاتحاد بالذات العليا التي هي من نفس
جوهرها . وهذه المحبة هي المحبة في الله وهي لا تكون
إلا بين الأخيار بينما المحبات الأخرى قد تكون بين
الأشرار . والمحبة هي أساس الحياة الاجتماعية وما سمي
الإنسان إنساناً إلا لأنه يأنس إلى أخيه الإنسان ويجتمع
به ويؤاخيه . وثمة صور كثيرة من المحبة ، كالمحبة بين
السلطان والمحكومين وبين الولد والوالد وبين طالب
الحكمة ومعلمها ومحبة العبد لخالقه . ويعرض مسكويه
لكل من هذه العلاقات وما قد يطرأ عليها من مفاصد
والظروف التي تجعل منها علاقات حسنة توطن حياة
الفرد والجماعة ، ثم يتكلم عن الذين يغشون المحبة
والصداقة مبيتاً أن ضررهم أكبر بكثير من ضرر الذين
يغشون الدرهم والدينار ويأكلون أموال الناس بالباطل .
ثم يوجه نصحه للأفراد ، فثلاً في حالة الصداقة يجب
أن يكثر الفرد من مراعاة صديقه ولا يستهين بالقليل
في حقه عند مهم يعرض له أو حادث يحدث به ، وعلى
ذلك فللصداقة التزامات يجب أن يقوم الفرد بها ، ومن
هنا يجب على الإنسان ألا يكثر من الصداقات إلا
بالقدر الذي تحتمله ظروفه وبالقدر الذي يستطيع فيه

الضرورى تقوية القوة العاقلة المفكرة فإن من الضرورى كذلك الاقتصاد فى الأكل والشرب وعدم المبالغة فيهما لأن الإنسان جبل على المبالغة فى اللذات الجسمية، بينما اللذات العقلية خير وأبقى وتؤدى إلى سعادة أكثر . فالذى يفكر ويروض نفسه على التفكير يصل إلى لذائذ لا يصل إليها أغنى الناس بالمال والسلطان أو الملوك . وليتخذ الإنسان من القوت ، الضرورى جداً لحفظ حياته وصحته ولا يثير رغباته الشهوية . ويجب أن يستعد المرء دائماً لمجاهدة النفس الشهوية والغضبية كمن يستعد لحرب أو للتغلب على أعداء بالعدة والعتاد والتحصن . ذلك هو الجانب الوقائى للأمراض النفسية، أما الجانب العلاجى فهو موضوع المقالة السابعة والأخيرة . ويعدد الأمراض النفسية والاجتماعية بادئاً من الفضائل التى - كما ذكرنا - ليست إلا أوساطاً بين طرفين ، وكل من الطرفين يعد شراً . ولما كانت الفضائل أربعمائة هى الشجاعة والعفة والحكمة والعدل ولما كانت كل فضيلة وسطاً لطرفين مردولين فإن عدد الرذائل يكون ثمانمائة وهى التهور والجبن وهما طرفا الشجاعة ، والشر والخمول وهما طرفا العفة ، والسفه والبله وهما طرفا الحكمة والجور والمهانة أو الظلم والانظلام وهما طرفا العدالة . ويستعرض مسكويه هذه الرذائل واحدة واحدة فيبين سببها ومظاهرها ويبين السبيل إلى الخلاص منها فالتهور مثلاً سببه الغضب الذى يأتى من اعتلال النفس الغضبية وذلك فى حالة المزاج الحاد اليابس الذى يثور لأتفه الأسباب . أما الأسباب المولدة للغضب فهى العجب والافتخار والمراءى واللجاج والمزاح والتهيه والاستهزاء والغدر والضيم وطلب الأمور اللذيذة التى يتنافس عليها الناس ويتحاسدون ... ويتناول مسكويه ما تؤدى إليه هذه

الرذائل من رذائل أخرى ويبين شخطرها فى حياة الجلمعة . والعلاج فى ترويض النفس وتمريها أو بمجاهدتها حتى تصير فى حدود عادية ، ففى حالة التهور تمرن النفس الغضبية حتى لا تثور لأتفه الأسباب وحتى تخلد للحلم ، أما فى حالة الجبن فنجد النفس الغضبية بالعكس فى حاجة إلى أن تستيقظ وتقوى بحيث «توقظ النفس التى تمرض بهذا المرض بالهز والتحرك» فمثلاً يحكى عن بعض المتفلسفين أنه كان يعتمد مواطن الخوف فيقف فيها ويحمل نفسه على المخاطر العظيمة بالتعرض لها ويركب البحر عند اضطرابه ليعود نفسه الثبات فى المخاوف . بالتمرين لإذن والمخالدة العملية يصل الإنسان إلى علاج نفسه من هذه الأمراض وما يتبعها من عوارض .

ويلاحظ أن مسكويه قد اعتمد فى هاتين المقالتين على الفكر اليونانى فى الفزيولوجيا ولا سيما كتب جالينوس وعلى رأسها كتاب الأخلاق ، وكتاب « فى تعريف المرء عيوب نفسه » وكتاب التشريح ومنافع الأعضاء ، وذلك إلى جانب كتاب بقراط وبريس .

١٠ - تعليق وعامة

تلك هى فى عجمالة محتويات كتاب التهذيب، ويلاحظ أن المؤلف قد اعتمد فيها فى معظم أجزائها على الفلاسفة والعلماء اليونان . ولكن أهمية هذا الكتاب ترجع إلى أنه قد وجه النظر إلى المجتمع ، والحياة الاجتماعية وكيف أنها يجب أن تكون محل دراسة ، وذلك فى وقت كانت الفلسفة الإلهية والميتافيزيقية قد ملكت على المفكرين كل تفكيرهم . فهذا الكتاب إلى جانب كتاب أهل المدينة الفاضلة للفرابى وغيره من الكتب التى كانت تعالج مسائل السياسة والعلاقات بين الأفراد

كانت بمثابة درجات صعد عليها الفكر العربي والإسلامي حتى وصل في نهاية الأمر إلى أوجه في تفكير أبي عبد الرحمن بن خلدون عندما أنشأ علم العمران في مقدمته في القرن الثامن ووضع أسسه وحدد موضوعه والمنهج الذي يقوم عليه . فكتاب التهذيب بالرغم من المسحة الفلسفية التي تغلب على بعض مباحثه ينهج المنهج العلمي الاجتماعي السليم في كثير من المواضع عندما يعالج مثلاً ظواهر السلوك في المجتمع وأنواع السعادات التي يبتغيها الناس ، والعلاقات الاجتماعية

التي أساسها المحبة ، ثم الأمراض النفسية والاجتماعية... وهو في كل ذلك يصف الظواهر الموجودة بالفعل وبشكل موضوعي صرف ، ويستنتج منها النتائج ، وذلك هو المنهج العلمي . ولربما يعتمد في أحيان كثيرة إلى تفسير الوقائع تفسيراً فلسفياً أو دينياً ولكن هذا التفسير لا يقلل من القيمة العلمية للمنهج الذي سار عليه لأن هذه التفسيرات على فرض عدم صحتها تبين الوسط العلمي الذي كان يعيش فيه المؤلف وما وصل إليه العالم آنذاك من مستوى ثقافي وحضاري :



أصل أجليل وأججيل لادمونديرك

بمقام
الدكتور محمد محمد محمود

حياته وأثره في السياسة الإنجليزية

وقائع حياة برك الخاصة شحيحة للغاية . إذ تقتصر المراجع على ذكر أنه ولد في دبلن سنة ١٧٢٩ ، والتحق بكلية ترينيتي بها سنة ١٧٤٤ ، وتزوج من السيدة جان ناجنت سنة ١٧٥٠ ، ونفر من دراسة القانون ، واهتم بالأدب والسياسة معاً . وعاش مثقلاً طوال حياته بالديون .

وما نعرفه عن ولعه بالأدب والفلسفة قليل كذلك . فقد طغى اهتمام مختلف المصادر بحياته وآرائه السياسية على باقي جوانب حياته ، حتى أغفل أكثرها ذكر أي شيء عن حياته الأدبية والفلسفية برغم عظم أهميتها ، إذ هي وحدها التي ضمنت له الخلود في الفكر الإنساني . ولنبدأ أولاً الكلام عن تجاربه المختلفة في السياسة الإنجليزية . وأول منصب سياسي له هو اشتغاله سكرتيراً لهاملتون ، عضو مجلس العموم البريطاني ، الذي عين بعد ذلك حاكماً لإيرلانده . وفي هذه الفترة استطاع أن يدرس أحوال إيرلانده السياسية ، وأن يرجع سوء حالة الإيرلانديين إلى جمود شرائعهم

الدينية ، واقتارهم إلى البراعة في التجارة ، ونحزبهم ولعلمهم بإثارة الفتن ، وعدم عناية أعيانهم بالأرض . وفي سنة ١٧٦٥ ، عين سكرتيراً للمركز روكينجهام ، الزعيم الرسمي لحزب الهويج (وهو الحزب الذي تحول بعد ذلك في منتصف القرن التاسع عشر إلى حزب الأحرار) . واختير عضواً في مجلس العموم في نفس السنة . وتأثر برك إلى أبعد حد بشخصية روكينجهام واعتقد أن التقدم في السياسة لن يتحقق إلا على يد أمثاله . وآمن لهذا السبب بحكم الأعيان الأرستقراطيين ، وقدرتهم على الوقوف في وجه الاستبداد والطغيان - وقصد بذلك حكم الملك جورج الثالث الذي كان يمحته - بفضل نزاهتهم وبراعتهم في الإدارة وتسيير الأمور .

وتظهر في مؤلفات برك السياسية شدة الافتتان بالنظام البرلماني الإنجليزي ، مع علم إيمانه بإمكان تطبيق أية أفكار سياسية مستوردة من الخارج . ولهذا السبب اعترض على اتباع أية فكرة مجردة غير نابعة من الواقع . ومع أنه كان من أبرع من اعتلوا منبر

البرلمان الإنجليزي ، إلا أنه لم يكن أعظمهم تأثيراً . وقد يعزى ذلك إلى ثقافته ورجاحة عقله . ولعل هذا يفسر عدم تقبل الكثيرين من أعضاء مجلس العموم لأحاديثه وانتقاداته السياسية ، ومغادرتهم قاعة المجلس أحياناً بمجرد شروعه في الكلام . كما يفسر أيضاً عدم اختياره لتولى أعمال الوزارة . إذ تشكك أصدقائه من أصحاب المناصب العالية في اتصافه بأية دراية سياسية عملية ، أو قدرة على ضبط النفس مماثلة لبراعته الخطابية ، وشجاعته ، وشدة إيمانه بأهداف السياسة البريطانية ونظامها الحزبي .

وبالرغم من أن برك لم يعلن صراحة انضمامه إلى حزب « الهويج » أو حزب « الثوري » - المحافظين بعد منتصف القرن التاسع عشر - إلا أنه يعد من أفضل من عبروا عن غايات هذين الحزبين معا ، برغم اختلافهما اختلافاً كبيراً فيما مضى ، وهو خلاف قد تلاشى بعد ذلك عندما ظهر حزب العمال . ولا يعنى هذا الكلام تناقضه مع نفسه ، أو شغفه بالسفسطة . فأغلب الظن أنه قد آمن بمبادئ الهويج في البداية ، عندما كان لا يؤمن بشئ خلاف الحرية . وفي هذه الفترة ، هاجم تدخل أعوان الملك جورج الثالث في الحكم ، ودافع عن دور الأحزاب البرلمانية في السياسة ولم يرض عن محاكاة الملك جورج الثالث للملكة إليزابيث في السيطرة على مقاليد الأمور ، كما لم يرض عن فساد البلاط ، وسوء خلق بعض أفراده . وأثبت أغلب آرائه في الدفاع عن نظرة الهويج في كتابين سياسيين هما : « ملاحظات عن أوضاع الأمة الحالية » .

Observations on the Present State of the Nation (1769) و « خواطر حول أسباب التبرم الحالي » Thoughts on the Causes of the Present Discontent - سنة ١٧٧٠ . واشتهر برك في هذه الفترة أيضاً بتأييده تمتع الأمريكيين بالحرية ، « لأن الحرية ليست حقاً للإنجليز وحدهم ، فلا اختلاف بين تمتع

سكان ويلز بها ، وتمتع الأمريكيين بها » . وهاجم لهذا السبب أيضاً سياسة « هاستنج » في الهند ، ومحاولاته الاستعمارية المفسدة إلا أنه برغم إيمانه بالحرية ، قد اعترض على زيادة عدد الناخبين ، واعتقد في وجود ما أسماه بالناخبين الطبيعيين ، الذين اعتبرهم أفضل ممثلين للآخرين . وبوجه عام يمكن القول بأنه كان يزدرى الناخب الإنجليزي ، ويصفه بالغباء والحماقة والكسل ، كما رآه لا يتمتع بأية قدرة تساعد على إدراك حقوقه أو مسؤولياته . وبمعنى آخر اعتقد ببرك في سيادة البرلمان ، ولم يؤمن بسيادة الشعب .

وتغيرت نظرفته السياسية بعد حدوث الثورة الفرنسية تغيراً ملحوظاً . فقد تطرف في نزعته المحافظة ورأى في هذه الحقبة تحقق الثبات والاستقرار أهم بكثير من الكلام عن الحرية . واشتد إيمانه بالدستور الإنجليزي الذي ساعد على الدوام على حل المشكلات السياسية مهما كانت شدة تعقدها . وأشاد بثبات التاريخ السياسي الإنجليزي ، وضرورة مقاومة كل محاولة مفتعلة لعلاج الأحوال السياسية عن غير طريق الحكمة كما يطالب المفكرون الفرنسيون . وفي رأيه أن اعتدال البريطانيين السياسي هو الذي ضمن لبريطانيا الثبات في وجه كل الأعاصير السياسية ولهذا لم تتأثر أحوالها بثورة سنة ١٦٨٨ ، فلعلها قد زادت إيماناً بقيمة المحافظة على التقاليد المتوارثة ، وبعدم إجراء أية تغييرات في دستورها ، إلا إذا تطلبت ضرورة محتمة ذلك . ووفقاً لهذه النظرة يصح اعتباره - إلى جانب « ولیم بت » - من أوائل من حددوا اتجاه حزب المحافظين بأنجلترا . وأغلب آرائه في هذا الصدد قد جاء ذكرها في سياق نقد الثورة الفرنسية في كتابه

« تأملات في الثورة الفرنسية » ١٧٩١
Reflections on the French Revolution.

ولا يحق القول بأن برك كان فيلسوفاً سياسياً ، كما يقال أحياناً بنوع الخطأ في بعض المراجع .

والأصح أنه معقب سياسى ، عبر ببراعة عن أفكار المثقفين في زمانه . واستفاد بأكثر أفكاره الساسة البريطانيين من حزبي المحافظين والأحرار على حد سواء - من أمثال إرسكين وكانينج ، وديزرائيل وجلادستون وتشرشل . ولا أظنهم قد أضافوا إليها أية إضافات تستحق الذكر .

على أن نظرة برك السياسية ، لم تزد عن كونها أفكاراً عابرة في عالم الفكر السياسى . فلم يُقدّر لأكثر أفكاره الخلود حتى في بريطانيا ذاتها . فهل هناك من يؤمن اليوم بأن المثل السياسى الأعلى يعتمد على وجود ملك حصيف وطائفة من الأغنياء والملاك الحريصين على الصالح العام ، وبرلمان قد أحسن اختياره ؟ .

وهل يؤمن أحد بقدسية النظام الطبقي ، وأنه ليس من حق أى إنسان تغيير طبقته ، أو التمتع بأية حقوق ليست من حقوق طبقته ؟ وهل استطاع برك أن يتنبأ بالعواقب التى ستمخض عنها الثورة الصناعية التى شاهد مولدها ؟ وهل استطاع الدستور البريطانى مواجهة العواصف التى أثارها هذه الثورة بعد ذلك ؟ وهل أمكن تثبيت عدد الناخبين البريطانيين عند العدد الهزيل الذى حدده برك ؟

كل هذه الأسئلة وغيرها تبين لنا أن قيمة أفكاره السياسية قد تضاعفت كثيراً عن قيمتها في القرن الثامن عشر والقرن التاسع عشر . ولا بأس من الرجوع إليها عند تفسير بعض الأحداث السياسية في عصره ، أو لفهم السر في إصرار بعض الساسة المحافظين البريطانيين على تجاهل الحقائق ، وتعرضهم لهذا السبب لويلات حروب دامية . وإذا كانت أكثر آراء برك السياسية لم تعد تناسب عصرنا ، إلا أن شخصيته السياسية ذاتها ما زالت تثير إعجابنا . فإن المشتغلين بالسياسة - الذين

أمكنهم المجاهرة بأفكارهم وعقائدهم في صورة واضحة ، حتى وإن تعارضت مع الأفكار السائدة - قلائل في التاريخ الإنسانى . وكان « برك » بلا جدال أحدهم .

وننتقل الآن من حياة برك السياسية إلى حياته الفكرية الأخرى البعيدة عن السياسية . ولندكر بعض الوقائع القليلة التى صادفناها في المراجع المختلفة . فيقال أولاً إنه منذ حدثته قد اهتم بالأدب ، وحاول قرض الشعر ، وتأمل غايته وغاية الفن كله . ولهذا كتب إلى صديق طفولته شاكلتون في ١٤ يونيو سنة ١٧٤٤ ، - وهو في الخامسة عشرة من عمره - رسالة جاول أن يحدد فيها معنى الجمال .

ومن الغريب أن تتضمن هذه الرسالة ملامح كثيرة من نظريته في « الجليل والجميل » إذ أننا نصادف فيها في صورة مضمرة كلاماً يدل على محاولات الربط بين قضايا الجمال واللامتناهى واللا محدود ، والخيرة تجاه القدرة الإلهية التى استطاعت خلق الوجود من عدم .

وأثناء دراسته قرأ « لونغينوس » مراراً . وعرف منه فكرة « الجليل » . ويقال إنه كان كثير المناقشة مع أقرانه في كل هذه القضايا ، وخاصة في الندوات الأدبية التى كانت جمعية « The Club » تعقدها بين الفينة والأخرى في كلية ترينتي بدبلن . وإلى جانب هذا ، تأثر برك بالنهضة المسرحية في دبلن ، ووجود وفرة من الممثلين المحيدين بها . وحسب هذا التأثير على الاهتمام بتأمل مشكلات المسرح والفن بوجه عام واستمر شغفه بعد تخرجه . إذ أصدر بعد ذلك مجلة « The Reformer » في ٢٨ يناير سنة ١٧٤٨ . وكان يحررها كلها على وجه التقريب . وقد تضمنت هذه المجلة الكثير من الآراء الأدبية والفلسفية ، التى تبلورت بعد ذلك بدة

الدوق ، أقل بكثير من اختلافاتهم حول الأمور المنطقية والفكرية . فالاختلاف في الحكم على شاعرية «فيرجيل» ، لا يماثل الحكم على صحة مذهب أرسطو أو خطئه .

ونحن إذا استطعنا إقامة حد بين الدوق في ذاته (الجانب الحسى في التلوق بمعنى أصح) وبين الملكات الأخرى التي تؤثر في أحكامه - إذ ينبغي أن نذكر أن الدوق لا يعمل بمعزل عن الملكات الأخرى التي تقرر أحكامه - أمكننا أن نلاحظ انشاقاً بين الجميع في مسائل الدوق ، مما يساعدنا على اكتشاف أسسها ومبادئها . ويرك في هذا الرأي يتبع عصره . فقد كان المفكرون في سائر الحالات يحملون بإمكان اكتشاف قوانين مماثلة في دقتها وصحتها ، لقوانين نيوتن في الطبيعة .

ومن ناحية أخرى ، فإن رأى برك يعد رداً على «هيوم» الذي أبدى تشككا في إمكان الوصول إلى معيار خاص بالتلوق ، بسبب وجود اختلافات عضوية ، أو بعض مؤثرات عاطفية ، تحول دون قيام أسس مرتكزة على دعابة علمية صحيحة في هذا المجال . ويعتقد هيوم أن الأسس التي كثيراً ما يبيح ذكرها في الكتب الأدبية المختلفة ، لا تزيد عن الأحكام التي أجمع جهابذة النقاد في العصور كافة ، على قبولها . ولا يلزم أن تكون هذه الأسس كلية بالمعنى الفلسفي الصحيح . ولكن برك يرد على هذا الاعتراض بوجوب التسليم بإمكان الإهتمام إلى أسس متعددة في مسائل التلوق . وإلا أصبح كل ما بحث في هذا السبيل لاطال ورائه (وفي المقتطفات التي اخترتها في نهاية المقال ، عرض أوفى لفكرة برك) .

وننتقل بعد ذلك ، إلى مسلمة أخرى مازالت مقبولة لدى بعض المفكرين الإنجليز حتى الآن ، وهي إرجاع الأفعال الإنسانية إلى غريزتين هما : حفظ

أعوام طويلة من الدراسة في نظريته التي نشرها في كتاب «بحث فلسفي في أصل أفكارنا عن الجليل والجميل» A Philosophical Inquiry into our Ideas of the Sublime and Beautiful ونشرت طبعته الأولى في ٢١ أبريل سنة ١٧٥٧ دون ذكر اسم مؤلفها .

الكتاب - خلاصته وأثره

استندت نظرية برك في الجمال مثل نظريات جميع مفكرى القرن الثامن عشر في بريطانيا إلى بعض أسس تجريبية وحسية . ففي رأيه أن أساس التلوق هو الحس . وهو واحد لدى الجميع . ولا فارق البتة بين الناس في طريقة تأثرهم بالأشياء ، أو في أسباب هذا التأثير . إلا أن هناك اختلافاً في درجة التأثير التي يرجعها برك إلى شدة الحساسية الفطرية عند البعض ، وإلى زيادة تركيز الانتباه على موضوع التأثير . ويضرب مثلاً لتوضيح ذلك فيقول : إذا لمس اثنان منضدة رخامية ناعمة ، فإنهما سيشرعان بتعومتها . وستبحث هذه الخاصية ارتياحاً لديهما ومن ثم يكون هناك اتفاق بينهما في الرأي . إلا أننا إذا جئنا بمنضدة أخرى أكثر نعومة من المنضدة الأولى ، فلا يستبعد حدوث اختلاف بين الاثنين في تقدير أى المنضدتين أكثر نعومة من الأخرى ، برغم اتفاقهما في تحديد معنى النعومة . فالاختلاف إذن بين الرأيين يرجع إلى عدم وجود معيار دقيق لقياس درجة النعومة . ولهذا لا تتصف الأبحاث في مسائل الدوق والجمال بنفس الدقة التي نصادفها في علوم الرياضة ، حيث يمكن الرجوع إلى مقياس دقيق يحسم أى خلاف . ويرجع برك ما يسمى بالنقص في الدوق إلى الخيال والملكات العقلية الاستدلالية . وهو ما يعزى إلى الفهم ، أو إلى عدم التلوث على الحكم ، أو إلى الجهل وعدم الانتباه . أو قد ينسب إلى أسباب سلوكية مثل العناد أو التردد أو الرعونة . ومع كل هذا ، فالملاحظ أن الاختلاف بين الناس في المسائل التي تعتمد على

البقاء ، وغرائز الاجتماع . والغريزة الأولى تنشط في مواقف التعرض للخطر . ويربط برك بينها وبين التذوق عندما يذكر أننا نشعر بارتياح ، عندما ندرك مواقف من هذا النوع ، دون أن نوضع في هذه المواقف ذاتها . ومن واجبتنا التفرقة بين السرور المترتب على هذه الحالة ، والسرور الإيجابي الآخر المتولد عن إشباع الرغبات بصورة مباشرة . ولهذا وضع برك اصطلاحين ، أحدهما delight (ارتياح) للدلالة على حالة الخلاص من الألم ، والآخر pleasure (سرور) ، ويعني به السرور الإيجابي .

والغرائز الأخرى هي غرائز المجتمع ، وتعني كلمة « مجتمع » عنده معنيين ، أحدهما : الرابطة الجنسية التي تثير مشاعر الحب المختلط بالشهوة ، وفيها تتركز المشاعر حول جمال المرأة . أما المجتمع بمعناه الآخر ، فهو المجتمع بالمعنى الواسع ، بما فيه من كائنات مختلفة آدمية وحيوانية ، والمشاعر التي تتولد من هذه الغريزة هي الحب كذلك إلا أنها في هذه الحالة تخلو من الشهوة وتتميز بالبرقة والعطف والحنان ، ويقترن السرور الإيجابي بمشاعر الحب ، وتعمل هذه المشاعر على بث روح التعاطف فيما ، بحيث ندرك ما يشعر به الآخرون في مختلف المواقف .

بعد هذا التمهيد ، وبعد أن قام برك بالتفرقة بين نوعين من السرور أحدهما « الارتياح » الذي نشعر به في موقف الخلاص من الخطر والألم والآخر السرور الإيجابي ، قسم موضوعات التذوق إلى نوعين أحدهما : « الجليل » ، وهو الذي نشعر في حضرته بالارتياح . والآخر أسماه « الجميل » ، وهو الذي يشعرنا بالسرور .

و « الجليل » عندما يصادفنا في الطبيعة يشعرنا بالدهول . فالروح في حضرته تشعر بالتوتر المصحوب بنوع من الفزع . ويمتلئ العقل بموضوع التذوق ، بحيث يعجز عن إدراك غيره . ويرجع هذا إلى أن

الخوف أقوى موثر على الروح . فالخوف يعني توقع الألم أو الموت . ومن هنا يكون تأثيره مماثلاً للألم ذاته . وكل ما بدا للإدراك في صورة مثيرة للخوف يسمى جليلاً . ولا يلزم أن يتميز الجليل بضخامته . فبمجرد شعورنا بخطورة الشيء ، لانستطيع تصوره تافهاً أو هين الشأن . وهذا ما ندركه عند مشاهدة حيوانات ضئيلة الحجم كالأفاعي . والأحجام الكبيرة والمساحات الشاسعة لا نشعرنا بالجليل ، إلا إذا ربطنا بينها وبين الخوف ، كما هو الحال عند النظر إلى المحيط أو السماء ، لهذا وجدت صلة بين كلمة « جليل » « Sublime » في أكثر اللغات ، وبين الكلمات الدالة على الفزع أو الدهشة . ولعل أنسب كلمة عربية تتوافق مع « Sublime » بالمعنى الذي قصده برك هي « رائع » وليست جليل .

فا هي إذن الخصائص التي تجعل الشيء جليلاً ؟ واضح أن برك ، بعد أن جعل الجليل مرادفاً للمفزع ، لن يصادف أية صعوبة في العثور على مثل هذه الخصائص . فاللفزع هو كل شيء لا يسدو واضحاً مألوفاً ، بل يبدو جباراً غامضاً مثيراً للقلق ، كما نشعرنا بالضياح ، مثل الخواء والظلمة والوحدة والسكون . وينبغي أن يتصف بأنه لامتناهٍ وتتعذر الإحاطة بكل جوانبه .

ولنبداً بعد ذلك ، بحث أول خاصية ، وهي « الغموض » . والغموض مصدر فزع وإثارة للمخاوف ولا ريب . فلو أمكننا تفسير أى شيء يبدو خطراً في نظرنا ، أو أمكننا اعتياده ، لما اقتضت أية ضرورة وصفه بالجليل . فالليل يثير مخاوفنا ، لأننا نتصوره حافلاً بالأخطار . ويزعم بعضنا أن الغفاريات لا تظهر إلا ليلاً . وتنبيه أكثر المصلحين الدينيين الوثنين في الماضي إلى هذه الحقيقة ، فتعمدوا إظلام معابدهم ، أو وضع أصنامهم في أعظم موضع في المعبد ،

أو أقاموا طقوسهم في بعض الغابات المظلمة . وهذا يدل على خطأ الكلاسيكيين الذين ظنوا الوضوح ضرورياً في الفن ، كما هي الحال في العلم . فهناك فارق بين تأثير الفكرة الواضحة ، وما يؤثر في الخيال والمشاعر .

فالصورة التي تمثل في وضوح معالم قصر أو معبد أو مشهد طبيعي ، لن تكون مثيرة للعاطفة والمشاعر ، مثل القصيدة التي تعبر عن مشاعري الغامضة تجاه أى موضوع في الطبيعة . ومن هنا يجئ تفضيل يرك للشعر باعتباره أقدر على الإثارة وعلى التعبير عن « الجلال » في أى موضوع .

وما يقال عن ازدياد تذوقنا للفن بتأثير المعرفة غير صحيح إطلاقاً . ففعل أفكار « الأبدية » أو « اللامتناهية » من أهم التصورات التي تتأثر بها ، وإن كنا لن نستطيع أن نحدد في دقة ما نعينه بها . والمصورون برغم خضوعهم لفكرة المحاكاة ، قد حاولوا كذلك زيادة تأثير لوحاتهم ، يجعلها تتسم بالغموض . وكانت أسهل طريقة لتحقيق ذلك هي البحث عن موضوعات غامضة تدور أحداثها بالليل ، أو لا يسهل إدراك فكرتها إلا بعد أن يكون أثرها قد تحقّق .

وترتبط فكرة الجليل (أو الخيف بمعنى أصح) بفكرة القوة كذلك . ففي حضرة القوى لا نستطيع أن نشعر بالأمان . فالقوة تبدو دائماً في نظرنا مصحوبة بالعنف والألم والدع . فهل يشعر أحد بالاطمئنان في حضرة إنسان أو حيوان تميز بفرط قوته ؟ . حقيقة نحن لا نتوقع في مثل هذه الأحوال إلا الضرر أو الدمار . وفكرة القوة وحدها لا تكفى لإشعارنا بالجليل . إذ ينبغى أن تكون مصحوبة بفكرة الخطر . فالبقرة مثلاً قوية إلا أنها تتميز بوداعتها ، وبأنها من الحيوانات الأليفة ، ولهذا

لا يصبح وصفها بالجلال . أما الثور فهو قوى كذلك ، إلا أن قوته من نوع آخر ، إذ كثيراً ما تكون ذات طابع مدمر ، ولهذا يبعث مشهد الثور الشعور بالجلال .

ولا تتصف بالجلال ، الحيوانات التي لا نراها إلا في المراعى ، أو قائمة بحرث الأرض ، أو جر العربات . ولا توصف بهذه الصفة إلا الحيوانات التي نشاهدها في الغابات المظلمة ، ونسمع زئيرها قبل أن نراها ، مثل الأسود أو الفئور ، أو وحيد القرن . ومعنى هذا أن القوة وحدها لا توصف بالجلال ، إلا إذا أثارت الدعر ، وأشعرتنا بالخوف وعدم الاطمئنان . فالذئب قد تكون أضعف من بعض فصائل الكلاب من حيث قوتها ، إلا أنها أكثر إثارة للرعب ، بسبب شرستها ، وعدم ميلها للألفة .

وقد تنبه الناس من قديم الأزل إلى ارتباط الجليل بالقوة والهيبه التي تبعث الخوف . فجعلوا للملوك هنداماً خاصاً ، ومظهراً مهيباً يساعد على إشعارهم بتميزهم عليهم ، حتى يتصفوا بحق بلقب « الجلالة » ، الذي ينسب إليهم . وأفضل ختام لهذه الملاحظات عن الصلة بين القوة والإشعار بالخوف والجلال ، هو الرجوع إلى الكتب المقدسة . ففيها ستصادف عدة تأكيدات لاتصاف الله بالجبروت والجلال .

وتوصف بالجليل كذلك مختلف المشاهد المقفرة ، التي نشعرنا بالخطر والموت ، مثل الخواء والظلمة ، والخلوة ، والصمت الزهيب . واستطاع فيرجيل في عبقرية أن يجمع كل هذه المواقف في صورة شاعرية واحدة ، عندما وصف فوهة الجحيم .

ويظهر الجليل في صورة عكسية أخرى في مظاهر الرحابة أو الارتفاع أو العمق . والطول أقل هذه المظاهر أثراً من ناحية الجلال . فإن أى بُعد أرضي

يبلغ المائة ياردة : لن يوازى فى أثره منظر برج أو جبل أو صخرة ترتفع عن الأرض نفس هذه المائة ياردة .

والارتفاع بالمثل أقل أثراً من العمق ، فنحن نؤخذ عندما ننظر إلى هوة سحيقة أو إلى أخدود ، أكثر من تأثرنا عند النظر إلى أعلى . وتأثير الأراضى المتعرجة الوعرة أوقع فى نفوسنا من منظر الأراضى الممهدة .

وكما نشعر بالجلال فى حضرة المعالم الضخمة ، فإننا نشعر الشعور عينه ، عندما نرى أدق الأشياء ، أو عندما نتصور الدقائق التى صنعت منها المادة ، أو عظمة تكوين الكائنات مهما صغرّت من حيث دقة تنظيمها ، وتبادل الأثر بين أجزائها المختلفة .

وتنقلنا الرحابة والفخامة إلى صورة أعظم من صور الجلال ، وهى « اللامتناهى » ، التى تملأ النفس رعباً مصحوباً بالغبطة . ويوصف باللامتناهى كل ما عجزت الحواس عن الإحاطة به ، بحيث تتوهم أنها مهما أحاطت بمظاهره المختلفة ، فإنها لن تدرك إلا صورة واحدة من صورهِ ، كما أنها لن تقدر على تحديد بداية أو نهاية لما ترى أو تسمع . وفى الفن ، يحاول الإيحاء بهذا المعنى باتباع وسائل مختلفة ، كالإطراد والتعاقب ، فإذا تكررت الصورة جملة مرات بدلاً من أن تتغير وتحل محلها صورة أخرى ، أمكنها أن توحى إلينا بمعنى اللامتناهى . ونحن نشعر نفس الشعور عندما نشاهد بناء مستديراً يتعذر تحديد نقطة بدء أو نهاية فيه ، أو يرى فى صورة واحدة من مختلف جوانبه . واتباع الوثنيون فيما مضى هذه الفكرة عندما شيدوا معابد مستطيلة ، تتخللها صفوف طويلة من الأعمدة المتراسة ، التى توهم بالإطراد . ولجأ مصممو الكنائس إلى وسيلة أخرى للإيحاء بمعنى اللامتناهى . إذ عرضوا أهم لوحاتهم فى أسطح القباب

من الداخل ، لاستدارتها : وصعوبة حصر النظر عند تأملها . فكانت لهذا السبب أكثر توفيقاً فى الإيحاء بفكرة الجلال واللامتناهى من أية لوحة تعرض فوق حائط منبسط مهما كان اتساعها أو طولها .

ومن أهم المعانى التى تؤكد فكرة الجليل ، إدراكنا الجهد والعناء اللذين بذلا فى سبيل إنجاز العمل الفنى ، ونستطيع أن نستشفهما من خلال المشهد الذى نراه ، بصورة كتلة الحجارة فى ذاتها لا تعرفنا معنى الجليل . ولكننا إذا رأينا هرمًا شاهقاً ، نظمت فيه كتل الأحجار ، ووضع بعضها على ارتفاع كبير من سطح الأرض ، فلا شك أننا سنعجب بالقدرة التى بذلت فى سبيل تحقيق ذلك ، ومن ثم فإننا سنصف الهرم بأنه شئ جليل .

والفخامة من دلائل الجلال ، فشهد النجوم فى السماء يوحى لنا على الدوام بمعنى السمو والعظمة ، ويرجع هذا إلى وفرة عددها وصعوبة حصرها بسبب ما يبدو من عدم انتظام فى توزيعها . ولهذا فإنها تشعرنا باللامتناهى كذلك . ويرى برك أننا فى الفن ، نعجز عن محاكاة عدم الانتظام . وغالباً ما لا تتحقق أية فخامة من جراء ذلك ، وتظهر الأشياء مبعثرة أو فى صورة فوضوية . واستثنى برك من ذلك منظر الألعاب النارية ! .. كما اعترف بقدرة بعض الشعراء على تقديم خليط من المعانى التى تبدو متنافرة وخصبة فى نفس الوقت .

واللون كذلك يستطيع أن ينهنا إلى معنى الجليل ، ويتحقق ذلك عند مشاهدة البراعة فى توزيع النور والظلام ، أو ملاحظة الثقلات السريعة من النور إلى الظلمة . والظلام فى نظر برك أعظم وقعاً على النفس ، وأكثر توفيقاً فى الإيحاء بمعنى اللامتناهى . إلا أنه يرى كذلك أن الضوء القوى الذى ينهر الأبصار ، بحيث يجعلها لا ترى للأشياء حدوداً يحقق نفس الغاية التى تحقّقها الظلمة . ولهذا يراه كذلك مصدرًا للجليل .

وفي فن العمارة تنبى ملاحظة الإضاءة ولهذا يرى برك أن أول ما يلاحظ في الأبنية التي توصف بالجلال هو ظلمتها ، كما ينبغي أن لا يحدث تدرج في النقلة من الظلمة إلى النور داخل الأبنية ، كما هي الحال في مشاهد الطبيعة . فالواجب أن تكون النقلة حادة وبطريقة مباغتة . والألوان التي توحى بنعومة اللمس أو البهجة لاتناسب معنى الجليل . فالجبل الداكن الأغبر أكثر اتفاقاً مع هذا المعنى من جبل مغشى بخضرة بهيجة اللون ، والسماء الملبدة بالغيوم أكثر إيماء بمعنى الجلال من السماء الصافية الأديم . وعلى المصورين تجنب لألوان الصارخة التي تجتذب العينين مثل الأحمر أو الأصفر أو الأخضر أو الأزرق . وعليهم استخدام « القوامق » مثل الأسود أو البني أو القرمزى القائم .

وفي عالم الصوت كذلك ، اختار برك بعض أصوات تعبر عن فكرة الجليل مثل صوت انحدار الشلال ، أو العواصف الهادرة ، أو الرعد أو صوت الجماهير الصاخبة ، ولم تكن مثل هذه الأصوات قد شاعت في عصره في الموسيقى لهذا لم يتصور برك وجود أية موسيقى تتصف بالجلال . والصوت يبدو جليلاً إذا ارتفع على حين غرة ، أو إذا توقف بغتة ، أو إذا تكرر بطريقة رهيبة مثل طلقات المدافع المتتالية أو قرع الطبول . ويزداد أثر الصوت من ناحية الجلال كذلك في الليل . فالأصوات الهامسة ، أو التي يتعذرتين معناها تشعرنا بالاضطراب والخوف ، وأصوات الحيوانات التي لم نألّفها ، أو التي تعبر عن الغضب ، وبخاصة إذا انبعثت من حيوانات مفترسة ، تدفعنا إلى تذكر معنى الجليل على الفور . ولم ينس برك أن يختار بعض الروائح التي تعبر في نظره عن معنى الجليل .

وباختصار نستطيع من كل هذه الأمثلة التي ذكرناها أن نعتبر خصائص الجليل عند برك هي نفس خصائص المفزع أو المروع أو الهائل في اللغة العادية ،

وهي عكس الصفات التي سنصادفها بعد ذلك عند الكلام عن « الجميل » ، الذي ربط بينه وبين غرائز الاجتماع ، وعنى به الخاصة ، أو الخصائص التي تتميز بها الأشياء وتدفعنا إلى الشعور بالحُب نحوها ، أو بعاطفة مماثلة له . والحُب ، أو الشعور بالغبطة الذي يترتب على تأمل أي شيء جميل يختلف في نظره عن أية شهوة أو رغبة ؛ إذ أننا قد نشتهي أية امرأة بغض النظر عن جمالها . والجمال في الرجال أو الحيوانات لا يثير لدينا أية شهوة أو رغبة . هذا يعني أن الحُب يختلف عن الشهوة ، وإن اقترن بعضهما ببعض أحياناً .

وقبل أن يحدد برك معنى الجميل رأى مناقشة جميع الخصائص التي نسبها المفكرون الآخرون إلى الجميل . وأول خاصية شائعة هي الربط بين الجمال والتناسب ، وفي رأيه أن التناسب أمر يخضع للعرف والعادات ، ولا صلة تذكر بينه وبين التأثير الحسي أو الخيالي ، لأننا لا نتصور الشيء جميلاً بعد بحث وحساب وتقدير . فالشيء الجميل يأسرنا على الفور دون انتظار لقياس أبعاده أو معرفة لمقدار تناسبها من الناحية الرياضية . ولهذا فلا يلزم أن يكون طول الرأس خمس طول القامة كلها ، كما يشاع . كما أنه لا يمكن تحديد نسبة مثالية يمكن تطبيقها على الكائنات المختلفة بغير تفرقة . فالزهرة توصف بالجمال ، مهما اختلف طولها بالنسبة إلى طول ساقها . والغصن الممتلئ بالأوراق ، يختلف في جماله عن غصن مجرد منها : والشجرة المزدهرة بأزهار البرتقال تبدو جميلة دون نظر إلى طولها أو عرضها ، أو إلى تناسب الطول مع العرض . وفي عالم الحيوان ، هل يصح إنكار جمال البجعة برغم عدم تناسب طول عنقها مع باقي الجسم ؟ وهل يوصف الطاووس بالقبح لسبب قصر رقبته والتفاوت الكبير بين طول ذيله وقصر جسمه ؟ ولهذا فإن نسبة السدس أو الخمس التي وضعت من قبل في تحديد الجمال لا يصح أن تنطبق على أي نبات أو

حيوان ، والأمر بالمثل في الإنسان . والمصورون الذين خضعوا لقواعد التناسب الرياضية التي فرضت عليهم قد جاءوا بأعمال فنية قبيحة للغاية - ويقصد برك بنقده القواعد الذهبية التي شاعت في عصر النهضة - إذ يتضح من التجربة أن لا وجود لأية نسبة واحدة يمكن تحديدها لبيان جمال النساء أو الرجال .

ويرجح برك أن تكون فكرة الربط بين الجمال والتناسب نتيجة مستخلصة من الربط بين الدمامة وعدم التناسب ، إلا أن هذه الفكرة خاطئة كذلك ، لأن الدمامة قد توجد في الأجسام المتناسبة في تكوينها كذلك . ولهذا لا يصح القول بأن ما يقابل الجميل هو اللامتناسب أو المشوه ، بل هو اللدميم .

وينقل برك بعد ذلك إلى ما يقال عن مرادفة الجمال للياقة الجسم ، أي وصف كل كائن قادر على إنجاز غاية محددة له بالجمال . ولكن التجربة تدحض مثل هذا الادعاء . فهل يصح وصف الخنزير بالجمال ، وهل يعجز أي عضو من أعضاء جسمه عن أداء وظيفته على خروجه . وما هو الرأي إذن في جمال القنفذ أو الدُّلدُل ، بأشواكهما القبيحة التي تحميها من هجمات أعدائهما ؟ . ولماذا لا نصف إذن القرد بالجمال ؟ وهل نسبنا قدرته على القفز والجرى والإنسائك بالأشياء كالإنسان تماماً . ولماذا نصف الطاووس بالجمال مع عجزه التام عن الطيران مثل طيور أخرى قبيحة قادرة على ذلك ؟ .

ولو كان ذلك كذلك لكان الرجال أحق بصفة الجمال من النساء . إذ هم أقوى وأقدر على تحريك أجسامهم من النساء . ولو نظرنا إلى باطن الإنسان ، واتباعاً لهذه القاعدة ، فليس ثمة ما يحول دون وصف الأمعاء أو الكبد أو الطحال بالجمال .

فالواجب إذن أن نفرق بين الجمال المرتبط بالحب في نظر برك ، وبين الإعجاب الذي نشعر به

نحو بعض الأشياء حتى إذا لم نحبها أو نتعلق بها . فنحن نعجب بالساعة وتكوينها ، ونخصيص مهمة لكل جزء دقيق من أجزائها بعد أن نفهم ذلك بعقولنا ، إلا أننا لا نحبها ، ومن ثم لا نصفها بالجمال .

فكل صلة بين الجمال والتناسب أو اللياقة وليدة المصادفة وحدها ، لأن الأشياء تبدو جميلة حتى إذا لم تعد بأي منفعة ، كما أننا نفتن بها دون معرفة لكل المقاييس التي يصنعها الفهم - إن كان هذا مستطاعاً - لتحديد نسب الجمال في كل الكائنات والأعمال الفنية .

ويناقش برك مسألة أخرى ، وهي الصلة بين الجمال وفكرة الكمال أو الاكتمال ، والنساء هن أول من يثبت بطلان هذه القاعدة . ويُبهرهن على ذلك ببيان صلة الجمال بالضعف ، كما يبدو في تعثرهن أثناء مشيتهن ، أو عند تمايلهن ، أو في نظراتهن المريضة . والطبيعة هي التي أرشدت إلى مثل هذه الوسائل ، لأن أجمل نظرة تبدو على محيا المرأة أثناء محبتها أو شعورها باليأس ، أو عند ما تشعر بالخزي أو الاستحياء .

وقد يظن من الناحية العقلية ، أننا مطالبون بأن لا نعجب بغير الكمال ، ولكننا من الناحية العاطفية لا نعبأ بمثل هذه النصيحة ، لأن الجمال والتأثير به شيء ، ومثل العقل شيء آخر . والأمر بالمثل فيما يتعلق بالخصائص الخلقية الكبرى مثل العفة والعدل والحكمة وما أشبه . فمثل هذه الفضائل لا توصف بالجمال ، لأنها تشعرنا بالخوف وليس بالحب ، بعكس الصفات الرقيقة الوديفة التي تتأثر بها مثل الشفقة والحنان .

وبعد أن أثبت « برك » اعتراضه على كل الأوصاف التي نسبت إلى الجمال في بعض النظريات المعاصرة له أو التي سبقته ، اختار خصائص أخرى

للجمال . وأغلب الظن أنها قد جاءت نتيجة لتصوره السابق « للجليل » وضرورة وجود تقابل بينه وبين « الجميل » .

« فالضالة » من مميزات الجميل ، وتقابل الضخامة التي تُوصف بالجلال . وثاني المظاهر هي « النعومة » ، ولعلنا نذكر ضرورة توافر الوعورة في الجليل . ثم يجيء بعد ذلك وجوب التنوع بين الأجزاء التي يتألف منها الجميل . ثم صفة أخرى مشابهة وهي أن لا تتصل هذه الأجزاء بعضها ببعض في شكل زوايا . وخامس الخصائص هي نعومة المظهر ، مع اختفاء كل الدلائل الدالة على القوة . ويلها وضوح اللون وبريقه ، دون أن يكون خاطفاً . وآخر الخصائص أن يمتزج اللون في حالة شدة بريقه وتوجهه بألوان أخرى تخفف من حدة هذا البريق . واستشهد برك عند كلامه عن أول خاصية ، وهي « ضالة » الحجم ، باستخدام مختلف اللغات كلمات التصغير للدلالة على معنى الجلال . ففي اللغة الإنجليزية القديمة كانت كلمة "ling" تضاف إلى الكلمات لتصغيرها فمثلاً الكلمة "darling" تعني « العزيز الصغير » . والأمر بالمثل في أكثر اللغات : ولتأييد فكرة برك نستطيع أن نذكر أننا في لغتنا العربية نلجأ إلى هذه الوسيلة أحياناً عندما نصغر لنفس الغاية كلمات مثل « هرة » التي تصبح « هريرة » . ويذكر برك أننا لا نحب الحيوانات أو نصفها بالجمال إلا إذا كانت صغيرة في حجمها . ويؤيد هذا الرأي افتتاننا بالطيور الصغيرة ، بل بمنظر الوحوش الصغيرة كذلك ، على عكس الحيوانات الضخمة أو المفترسة ذات المنظر المفزع التي نصفها بالجلال . « فنحن نحب ما يخضع لنا ، ونخضع لما يثير إعجابنا » .

والنعومة من خصائص الجميل الأساسية كذلك ، ففي عالم النبات ؛ لا يتصف بالجمال إلا الأزهار والأوراق

الناعمة . وفي مشاهد الطبيعة ، لا توصف ميول الجبال الحادة بالجمال ، بل توصف بذلك الميول الخفيفة (أو الناعمة بلغة الإنجليز) ، وأى ثانياً أو وعورة في الأرض تفسد جمالها .

وصفة الجلال التالية مستخلصة من الصفة السابقة وهي التنوع بتدرج Gradual variation . ويعني برك بذلك أن الشكل الجميل لا يظهر فيه أية اختلافات حادة بين أجزائه المختلفة . وأن الاختلاف بين هذه الأجزاء لا بد أن يظهر في صورة (إنسيابية) تدريجية ، ومن ثم ففي حالة الجميل ، لا مكان للزوايا الحادة أو الثقلات المفاجئة من شكل لآخر ، وأوضح مثل يذكره برك للدلالة على ذلك هو منظر الاتصال بين صدر المرأة وعنقها .

وكان بإمكان برك أن يتكلم عن الرقة وهي خاصية أخرى من خصائص الجميل في معرض كلامه عن الصفة السابقة (النعومة) ، ولكنه خصها بقسم منفصل . والسبب — فيما يبدو — أنه جعلها مقابلة للصلاية والقوة . فأشجار البلوط والدردار — في زعمه — لا توصف بالجمال ، لما يبدو فيها من مظاهر القوة والصلاية ، بعكس أشجار البرتقال أو اللوز أو الياسمين أو الكروم أو جميع الشجيرات . وجمال النساء ، كما هو شائع ، في ضعفهن أو رققتهن . ويزداد هذا الجمال إذا اتصفن بالحياء ، باعتباره من الصفات المتألفة مع الضعف والرقة . ولا يرى برك الضعف مساوياً لاعتلال الصحة . وكان من واجبه أن لا يستثنى هذه الصفة ! مثلاً حدث فيها بعد في الحركة الرومانتيكية عندما اعتبر المرض من مقومات الجمال .

ويلتقل بعد ذلك إلى تحديد الألوان الجميلة ، ويعترف بكثرة الصعوبات في هذا المجال ؛ إلا أنه رأى أن أكثر الألوان اتفاقاً مع الجمال ، هي الألوان الهادئة ، أو الفاتحة بلغة المصورين ، كالأخضر والأزرق

والبنفسجي ولون القرنفل ، على أنه من المستطاع ظهور ألوان داكنة جميلة ، شريطة امتزاجها بألوان أخرى تخفف من صرامتها ، على أن يتحقق هذا الامتزاج وفقاً لمبدأ التنوع التدريجي كذلك ، كما هي الحال في ألوان الوجه الكثيرة أو ذيل الطاووس ورقبته أو في رأس بعض أنواع البط .

ثم يتناول الرشاقة ، وخصائصها هي نفس خصائص الجلال ، فينبغي أن تعتمد على الاتساق ، وعدم انقسام الجسم إلى أجزاء غير متألقة ، لأن قاعدة التدرج مع التنوع أساسية في الرشاقة كذلك . ويوصف الجسم بالرشاقة إذا تيسرت الحركة له ، بحيث يبدو قادراً على التغلب على أى عائق .

ويقض برك في كلامه عن جمال الملمس ، الذى يتحقق عندما لا تشعر بمقاومة من المادة الملموسة ، كما نشعر بتنوع في أحاسيسنا عند اللمس . ولهذا نصف بالجمال الأجسام التى نشعر عند لمسها بتغير خصائص ملمسها ، بشرط حدوث هذا التغير تدريجياً ، وفقاً لقاعدة برك الأساسية في الجلال . واللمس من أهم حواس إدراك الجلال عنده ، فكثيراً ما يساعدنا وحده على تمييز اللون وتحديد الشكل وتقدير الإتساق .

وجلى أن الصوت الناعم الرقيق هو الذى يوصف بالجمال في مثل هذه النظرية . ولهذا السبب استبعد برك من الموسيقى الجميلة كل الأنغام الخشنة أو الصداحة أو العميقة ، واقتصر على الأصوات الهادئة الوديدة الهامسة . والنغمة الجميلة تتميز بلطف انسيابها ، ففيها تنوع مصحوب بالتدرج ككل شيء جميل .

وبهذا يكون برك قد استعرض كلا من «الجليل» و «الجميل» ، وأظهر ما بينهما من تباين . فالجليل هو ما اتسم بضخامته ، بعكس الجميل الذى يتصف بالفضالة ، كما يتصف بالنعومة وبحسن صقله وبريقه . ويعتمد الجليل على النقالات الحادة بين أجزائه ، بينما

تعد أهم ميزة في الجميل أن لا يظهر أى تنوع إلا بعد تدرج . ويتميز الجليل بألوانه القائمة ومظهره المهم : والجميل على العكس من ذلك ، يتصف بألوانه الزاهية المتألقة الرقيقة . وفي الوقت الذى يظهر فيه الجليل رسوخاً وقوة ، نرى الجميل في نظر برك شيئاً هشاً واهناً .

وغالباً لا تصادف خصائص الجميل منفصلة عن خصائص الجليل . ولهذا السبب تتناقض مشاعرنا نحو الأشياء فنشعر بالخوف منها تارة ، وبالعطف عليها تارة أخرى . كما أنها تروعننا بجبروتها وتذهلنا بشموخها ، إلا أننا قد نرى فيها مظاهر وديعة رقيقة تدعو إلى الانتباه بها . ومع كل هذا فلا يرى برك امتزاج الخاصيتين مبرراً للخلط بينهما ، أو للاعتقاد في اختفاء الفوارق بينهما .

ما بقى من الكتاب بعد عرض خصائص كل من «الجليل» و «الجميل» ، وتحديد أصل فكرتهما ، قد يعد بعيداً عن موضوعه الأصلي ، كما جاء بالعنوان ، لأنه يتناول الأدب ، والشعر بصفة خاصة . وباعتراف برك نفسه ، يصح اعتبار مثل هذه المسألة خارجة عن نطاق الكتاب ، الذى خصص أساساً لبحث أصل فكرتي الجليل والجميل ، ولم يقصد تناول دقائقها . أو كيفية ظهورهما في الفنون المختلفة . وبوجه عام ، قد استفاد الفكر الإنسانى كثيراً من الجزء الأخير من الكتاب ، الذى تناول قضية جمالية هامة ، وهى التفرقة بين الفنون المختلفة ، بحيث أصبحنا لا نبالي ، بتوافق هذا الجزء مع عنوان الكتاب أو عدم توافقه معه .

فبعد أن بدأ برك كلامه عن تأثيرنا بالأشياء الطبيعية من حيث حركتها وصلاتها بعضها ببعض وأشكالها ، ذكر أن التصوير يؤثر فينا تأثيراً مماثلاً لتأثير الأشياء الطبيعية ، ويضاف إلى ذلك الشعور الذى نشعر به بسبب القدرة على محاكاة الطبيعة . وفن العبارة يعتمد

في تأثيره على سبب مختلف ، وهو مراعاة قوانين الطبيعة والعقل ، باعتبارها مصلو التناسب الذي يجب أن يراعى في فن العمارة . ويعد هذا الفن قد حقق غايته ، إذا توافقت شكل العمارة مع غرضها . أما في الأدب (وأظنه يقصد الشعر) فتأثيره مختلف عن تأثير كل من الطبيعة والتصوير وفن العمارة ، لأنه أقدر من كل هذه الفنون على إثارة مشاعرنا . فلا يلزم أن تحاكي الكلمات الأشياء الطبيعية ، فهل يوجد أصل في الخارج لكلمات مثل : الفضيلة والحرية والشرف ، ومهما حللنا مثل هذه الكلمات ، فإننا لا نصادف أصلها في أى شيء حتى (كما ذهب لوك وأمثاله) . والكلمات تؤثر فينا تأثيرات مختلفة ، اعتماداً على نعمتها ، واعتماداً على الصورة ، أو صورة الشيء كما توحى به نغمة الكلمة ، بالإضافة إلى انفعال الروح من وقع النغمة والصورة معاً . ولا يلزم كما ذكرنا أن تكون الصورة مماثلة لشيء طبيعي وأنياء ، لأن الصورة التي يعتمد عليها الأدب من صنع الخيال . ونحن نتأثر بها عادة ، قبل أن نترجمها إلى معانيها في الخارج . وحتى إذا نجحنا في تحقيق ذلك فإننا نشعر بمدى خصب الكلمات بالقياس إلى الصور التي نذكرها ، كما أن الكلمات قد تتناول عدة موضوعات لا نظير لها في الواقع الخارجى إطلاقاً .

وهكذا نكون قد انتهينا من العرض . ولا يصح القول بأن الكتاب لم يلق نجاحاً مناسباً ، على أساس أن شهرة برك الحقيقية قد اعتمدت على معتقداته السياسية . فقد طبع الكتاب في حياة برك عشر مرات ، واحتفى به أكثر النقاد . وبرغم وجود تشابه كبير بين بعض أفكاره وأفكار بعض السابقين له من الإنجليز ، من أمثال « هاتشنسون » ، و « أديسون » ، و « جبرار » و « كيمز » ، وغيرهم ، وإشارتهم في بعض الأحيان إلى نفس التفرقة بين « الجليل » و « الجميل » التي اتبعها برك مع اختلافات طفيفة ، قد تكون لفظية ، إلا أن

المعقبن على الكتاب أشادوا غالباً ببراعة برك وحسن عرضه للفكرة .

ونُسب إلى هذا الكتاب بعد ذلك عدة تأثيرات في تاريخ الفن ببريطانيا ، فقبل إن ما قاله برك عن « الجليل » هو الذي حث المصورين البريطانيين على رسم لوحات تصف « بالجلال » ، ولهذا اختاروا موضوعات الرعب ، كما اختاروا الألوان الداكنة والوجوه المتجهمّة ، أو وقع بعضهم برسم لوحات ضخمة ، إذ ظن أن ضخامة الصورة وحدها هي الصفة الرئيسية في معنى الجليل عند برك ؟

ويُنسب إلى أثر كتاب برك كذلك كل روايات المخاطرات التي كتبها « والتر سكوت » وأقرانه ، والتي اعتمدت على إثارة المشاعر ، بما ترويه عن أحداث البطولة في القرون الوسطى . وقد يبالغ مؤرخون آخرون وينسبون إلى برك الخطوط التعبانية الملتوية التي ظهرت في طراز الأثاث الذي اشتهر به « تشياندل » .

وقبل مضي مدة وجيزة ، تُرجم الكتاب إلى اللغتين : الفرنسية والألمانية . وأشاد بقيمته « ديدرو » بفرنسا ، وقال إنه يعد صدق لجميع آرائه التي لم يجهر بها - وإن كان من واجبت أن ننوه بأن الفرنسيين قد عرفوا « الجليل » قبل معرفة الإنجليز له . وهذا يبدو جلياً بعد الاطلاع على كتابات « بوالو » (١٦٣٦ - ١٧١١) ، الذي حاول إحياء الكلمة بعد تضاؤل الاهتمام بها منذ عهد « لونغينوس » .

وفي ألمانيا عرف الكتاب بمجرد صدور طبعته الإنجليزية الأولى ، وشرع « لسنج » في ترجمته ولكنه لم يتمها ، وتأثر بأكثر ما جاء فيه ، وخاصة عن التفرقة بين الفنون . وربما ظهرت أهم آثار لذلك في كتابه : *Bemerkungen über Burkes philosophische Untersuchungen* (ملاحظات عن بحث برك الفلسفي) الذي صدر بعد سنة واحدة من صدور كتاب برك ،

وفي كتابه المعروف « لاووكون » . وترجم الكتاب إلى الألمانية سنة ١٧٧٣ ، بعد إشادة هرذر بقيمته .

ومن الناحية الفلسفية ، قد تعد عناية « كانط » بهذا الكتاب هي سبب شهرته العالمية بعد ذلك . ومن المعتقد أنه لم يطلع على ترجمة الكتاب الكاملة عندما وضع أول كتاب له في علم الجمال سنة ١٧٦٧ ويدعى « ملاحظات عن شعورنا بالجميل والجليل » Beobachtungen über das Gefühl des Schönen und Erhabenen. ولعله لم يطلع على غير الخلاصة التي كتبها الفيلسوف الألماني « مندلسون » ، وفي هذا الكتاب لم يرد ذكر برك .

وعندما كتب بعد ذلك كتابه الشهير « نقد الحكم » ١٧٩٠ ، أشاد ببرك ، غير أنه لم يتأثر بفكرة الكتاب ، كما قد يقال أحيانا . فمن المستبعد أن يؤيد « كانط » نظرية برك الحسية إلى الجمال . ولهذا يصح القول بأنه قد استفاد من الوقائع التجريبية التي ذكرها برك ولكنه أعاد تفسيرها مرة أخرى تفسيراً يتوافق مع نظريته الفلسفية . وفي مناقشته لفكرة الجليل ، تعتمد تصحيح ما سبق لبرك قوله عن الربط بين الجليل ومشاعر الخوف ، وذكر أننا إذا قلنا إن الطبيعة تتميز بجلالها ، وإنها مصدر خوف ، فإن هذا لا يعنى بأن كل شيء مخيف ينبغي أن يتصف بالجلال . ومن الواجب أن نراعى أن من يشعر بالخوف لن يستطيع إدراك الجليل . فأهم شرط لمن يقرر الحكم على أى شيء بأنه جليل هو شعوره بالطمأنينة . ونحن نصف الأشياء بأنها جليلة ، عندما تسمو بقوى الروح إلى مرتبة تجعلها تشعر بشجاعة في مواجهة ما يظهر في الطبيعة من رهبة . ونحن عندما نرى الطبيعة شيئاً يفوق القياس ، ونرى ملكاتنا عاجزة عن إدراك شتى نواحيها ، فإننا نشعر بحدودنا ، إلا أننا إلى جانب هذا نشعر إذا تأملنا أنفسنا وفقاً لمعايير غير حسية بوجود شيء لا متناهٍ في أعماقنا ،

ومن ثم نعتقد في تفوقنا على الطبيعة حتى برغم تعذر قياسها . وقصارى القول أن الطبيعة تسمى جليلة ، لأن الجليل يسمو بالخيال إلى مرتبة يدرك فيها العقل سمو منزلته حتى تجاه الطبيعة .

وإلى جانب اعتراض « كانط » ذكرت عدة اعتراضات أهمها كان خاصاً بالمعاني التي حددها برك للمصطلحين : « جليل » و « جميل » فقد قيل إننا بعد قراءة ما كتب عن الجميل نشعر أن برك كان يقصد شيئاً آخر هو « اللطيف » pretty . فصفات الضالة والنعومة والركة وغيرها ، تتوافر بالفعل في اللطيف ، ولكن ليس ثمة ما يحول دون إتصاف الجميل بالفخامة ، أو حتى بالخشونة . والجليل قد بدا في كلام برك كذلك مرادفاً للمرعب أو المهول أو الرائع . ولكن الجلال في الحقيقة شيء آخر غير هذه الصفات . إنه صفة لا يصح اعتبارها مقابلة للجميل ، فلعلها تمثل الجمال في صورة أسمى وأعمق . فهذا الانفصال بين الجميل والجليل ، واعتبارهما متباينين قد يدل على إيمان برك بوجود أرسقراطية في الفن والجمال ، كما هي الحال في عالم السياسة . وقد رأينا أنه كان من المعجبن بطبقة الأعيان ، ومن الحريصين على إبقاء القوارق بين الطبقات . فلعل هذا التحمس للطبقة قد انعكس على رأيه في الاختلاف بين الجليل والجميل . وربما كان المركز روكينجهام ، الذي أعجب به هو الذى أوحى له بفكرة الجليل !

مختارات من الكتاب :

في تعريف التذوق - من الكتاب الأول

المصطلح « ذوق » مثل كل المصطلحات المجازية ، لا يتميز بأية دقة بالغة . فهو لا يساعد على إدراك أكثر من فكرة بعيدة عن البساطة والتحديد في أذهان الناس ، ومن ثم يحىء الاضطراب والغموض . ولا أعرف أى مصطلح آخر يساعد على إصلاح هذه الحالة . فنحن

عندما نعرف شيئاً ، نكون قد حصرنا الطبيعة في حدود تصوراتنا . وغالباً ما تكون هذه التصورات قائمة على غير أساس ، أو قد نقلناها عن الآخرين بمجرد ثقة ، أو تكونت بعد نظرة محددة وجزئية لموضوع بحثنا ، بدلاً من أن تمتد بحيث تشمل كل ما وعته الطبيعة ، وفقاً لطابعها الذي تتبعه في الجمع بين الأشياء . هذا يعنى أننا مقيدون في بحثنا بقواعد صارمة ، وأنتا خاضعون لها .

وقد يكون المصطلح دقيقاً إلى أبعد حد ، إلا أنه لا يعرفنا حقيقة الشيء المطلوب تحديد معناه إلا في أضيق نطاق . غير أنه مهما كانت مزايا التعريف ، فلا شك أن التعريف الحق يجيء في ترتيب الخطوات في نهاية بحثنا وليس في أوله ، فن الواجب اعتباره نتيجة له . والتنويه ضرورى بأن سبل البحث ، وسبل المعرفة ، قد تختلف أحياناً اختلافاً لا شك فيه . إلا أنني من ناحيتي أرى أن أفضل منهج للمعرفة هو الذى يقترن كثيراً من منهج البحث . فهو بدلاً من أن يقتصر على التزام قليل من الحقائق العقيمة الجذباء ، سيتجه إلى الأصل الذى بعث منه ، ومن ثم سيعرف القارئ — إن كان قد اعترف بقيمة الاكتشاف — كيف تم ، والسبل التى اتبعها المؤلف عندما اهتدى إليه .

على أنني لإنهاء لكل ادعاء ومغالطة ، لا أعنى بكلمة « ذوق » أكثر من ملكة العقل ، أو ملكاته التى تتأثر بالفنون الرفيعة ، أو التى تقرر أحكاماً خاصة بالأعمال التى ينجزها الخيال . إن هذا — فيما أعتقد — هو معنى الكلمة بوجه عام للغاية . وهو لا يرتبط بأية نظرية معينة إلا في حدود ضيقة . وما أرى إليه في هذا البحث هو محاولة الاهتداء إلى أسس يقينية راسخة عن كيفية تأثير الخيال بحيث يمكن الاعتماد عليها للوصول

إلى براهين مقنعة . وفى ظنى أن هناك مثل هذه الأسس الخاصة بالتذوق ، مهما بدت متناقضة في نظر الذين يتوهمون من مجرد نظرة سطحية بأن فداحة الاختلاف في الذوق من حيث النوع والدرجة ، تُصعب الإهتداء إلى أى أساس محدد .

والملكات الطبيعية في الإنسان — التى أعرفها — والتى يتعامل بواسطتها مع الأشياء الخارجية هي : الحواس والخيال والحكم . وفيما يتعلق بالحواس ، فنحن نفترض ومن واجبنا أن نفترض ، أنه ما دامت خصائص الأعضاء الحسية واحدة عند كل الناس ، أو تكاد تكون واحدة ، فلذا ثمة تماثل بينهم في طريقة إدراك الأشياء الخارجية ، وإن وجد اختلاف فهو ضئيل لا يكاد يذكر . فنحن نقر بأن ما يظهر ضوءاً لأحد العيون ، يبدو ضوءاً في نظر العين الأخرى ، وأن الشيء المظلم أو المر في نظر أى إنسان ، يبدو كذلك مظلماً ومراً في نظر الآخرين . ويتمثل إدراكنا للأشياء من حيث ضخامتها وضآلتها وصلابتها ورقفتها ونخونتها وبرودتها ، أو شتى خصائصها الطبيعية بمعنى أصح . ولو سمحنا لأنفسنا بتخيل أن حواس الآخرين تطلعهم على صور مختلفة عن الصور التى نطلع عليها فتمخض عن ذلك تشكك يودى إلى عدم جدوى أى استدلال وحقاقتة ، غير أنه مادام هناك قليل من الريبة في أن الأشياء تبدو في صورة متماثلة عند الجميع ، فن ثم ينبغى أن لا يعترض على القول بأن ما يشعر به أى إنسان من لذة أو ألم ، لا يختلف عن نفس المشاعر التى يشعر بها الآخرون ، مادام الجميع يتأثرون بطريقة طبيعية ، واعتماداً على ملكاتهم وحدها . فلو أنكرنا ذلك لوجب علينا أن نتصور بأن العلة الواحدة وهى تعمل بنفس الطريقة ، وتؤثر في أشياء من نوع

واحد ستؤدي إلى نتائج مختلفة : وهذه فكرة حمقاء ولا جدال . ولنبحث في البداية هذه المسألة على ضوء ما يحدث في التذوق . هناك اتفاق بين الجميع على اعتبار الخل حمضى المذاق والعسل حلواً ، والصبر مرّاً ، وكما يجمعون على هذه الخصائص في هذه الأشياء فانهم لا يختلفون إطلاقاً في تحديد أثرها من ناحية إثارتها للذة والألم . فهم يقولون بأن الشيء الحلو لذيذ ، كما يقولون بنفورهم من طعم الشيء المر أو الحمضى ، هذا يعنى أنه لا اختلاف بينهم في المشاعر . وبما يؤكد ذلك اتفاق الجميع على المجازات المأخوذة عن عالم الذوق . فهناك اتفاق على وصف بعض التعبيرات بأنها لاذعة ، أو على القول بمرارة الفراق أو الهجر . ولا يختلف اثنان في فهم مثل هذه العبارات المجازية ، كما لا يختلفون كذلك في وصف أحد الناس بأنه لذيذ ، أو وصف التعبير الموفق ، بأنه تعبير حلو . ويُعترف بأن العادة وبعض أسباب أخرى قد أدت إلى حدوث عدة انحرافات عن اللذة الطبيعية ، أو الألم الطبيعى المترتين على الذوق في صورته الفطرية ، على أنه من المستطاع دائماً التفرقة بين الفطرى والمكتسب ، فهناك من يفضلون طعم الطبايق على طعم السكر ، وطعم الخل على طعم اللبن . إلا أن هذا لا يؤدي إلى أى اضطراب في فهم معنى الذوق ، ما داموا يدركون أن طعم الطبايق أو الخل ليس حلواً ، وأنهم قد استساغوا طعمه بحكم العادة وحدها . وفي استطاعتنا أن نناقش أمثال هؤلاء الناس عن الذوق مناقشة دقيقة للغاية . فهل وجد إنسان يعتقد بوجود تماثل بين طعم الطبايق وطعم السكر ؟ أو لا يستطيع التفرقة بين اللبن والخل ؟ أو يدعى بأن طعم الطبايق والخل حلو ، وطعم اللبن مر ، وطعم السكر حمضى المذاق ؟ إننا لو صادفنا مثل هذا الإنسان ، لقلنا على الفور بوجود خلل وظيفى عنده ، ولاعتقدنا في وجود علة في ذوقه . فنحن لا نناقش

أمثال هؤلاء الناس في مسائل الذوق ، كما لا نناقش المسائل الرياضية مع أولئك الذين ينكرون أولياتها وبنسبها . فنحن لا نصف هؤلاء الناس بأنهم أخطأوا في تقديراتهم أو أحكامهم ، بل نصفهم بالجنون . ووجود أية استثناءات في هذه الناحية لن يدعونا إلى إنكار القاعدة العامة ، أو القول بوجود أسس مختلفة خاصة بالقواعد الرياضية أو مذاق الأشياء . فإذا قيل بأنه لا اختلاف في مسألة الذوق ، وأن أحداً لا يستطيع التكهّن بمدى تأثير أى إنسان بطعم أى شئ معين من حيث اللذة أو النفور ، قلنا بأننا نقر مثل هذا الرأى ، إلا أننا نستطيع أن نحدد بطريقة واضحة ، إلى أبعد حد ، الأشياء التى تعد باعثة للسرور في ذاتها ، أو منفرة في ذاتها . فإذا قلنا بعد ذلك إن شخصاً ما قد انحرف أو شذ عن هذه القاعدة ، لوجب علينا معرفة العادات والأهواء والعلل التى دفعته إلى هذا الشذوذ ، ومنها ندرك أسباب اختلافه عن الآخرين .

في المحاكاة

الجزء السادس عشر من الكتاب الأول

وثانى غريزة إجتماعية هى المحاكاة ، أو بمعنى أصح الولع بالمحاكاة ، والشعور . بالسرور نتيجة لذلك . وتنبعث هذه الغريزة من نفس العلة التى بُعث منها التعاطف . والتعاطف يحثنا على الاهتمام بكل ما يفعله الآخرون ، ومن ثم نشعر بالسرور عند المحاكاة ، وكل ما يمت بصلة إليها ، بغير تدخل من ملكاتنا الاستدلالية . والشعور بالمحاكاة يعتمد على فطرتنا وحدها التى خلقها العناية الإلهية بطريقة تساعدنا على العثور على السرور أو الغبطة بمجرد رجوعنا إلى طبيعة الشئ ، ووفقاً لمقاصدنا . ونحن نتعلم كل شئ من المحاكاة أكثر من تعلمنا بوساطة الإدراك . وما نتعلمه باتباع هذه الطريقة أشد وقماً

في أنفسنا ، وأعظم إثارة للسرور في أفئدتنا فبواسطته تتكون طبائعنا ومعتقداتنا ، بل وحياتنا . فالمحاكاة من أقوى دعائم تماسك المجتمع . فهي وسيلة غير خاضعة للإرغام ، يتقبلها الجميع عن طيب خاطر ، ويبادلون بواسطتها معتقداتهم . ويعتمد على المحاكاة فن التصوير وكثير من الفنون المستحبة . ومن هنا جاء تأثيره . وسأحاول هنا وضع قاعدة تبين لنا في صورة مؤكدة إلى حد بعيد ، متى نعزو تأثير الفنون إلى المحاكاة وسرورنا بتقدير مهارة المُقلِّد ، ومتى ننسب إعجابنا إلى التعاطف ، أو إلى سبب متصل به . عند ما لا يكون موضوع الشعر أو التصوير من الموضوعات التي لا نرغب لمشاهدتها في الواقع ، فإنني على يقين من إرجاع تأثيره إلى القدرة على المحاكاة ، وليس إلى أي سبب نابع من الشيء أو الموضوع في ذاته . وهذا ما يحدث عندما يُختار موضوع في من الموضوعات التي يسميها المصورون « طبيعة صامتة » . وفيها يظهر كوخ ، أو مكان وضع ، أو أوان من المستخدمة في الطهي ، ونشعر بالسرور لمشاهدتها . إلا أنه عندما يكون موضوع الصورة أو القصيدة الشعرية من الموضوعات التي نسمي لمشاهدتها لو كانت واقعية ، فإنها تؤثر فينا في ذاتها وليس بتأثير المحاكاة ، وبغير نظر لبراعة الفنان في محاكاته . ولقد تحدث أرسطو ملياً وبرسوخ عن أهمية المحاكاة في كتابه « بويثيكا » ، مما يقلل من ضرورة أي حديث بعد ذلك في هذا الموضوع .

كيف يصبح الألم مصدر سرور

القسم السادس من الكتاب الرابع

شئت العناية الإلهية أن تعود علينا الراحة والفراغ — مهما أشبعنا رغبتنا في الكسل والترخي — بالكثير من القلق والمتاعب . إذ يتسبب من جراء ذلك خلل قد يدفعنا إلى القيام بعمل أو جهد ما باعتباره شيئاً

مرغوباً ، لكي نمضي حياتنا على أفضل حال ، لأن الراحة بطبيعتها تسبب ترهل جميع أجزاء الجسم ، وتعطل بعض هذه الأجزاء عن أداء وظيفتها ، كما تقلل من نشاط الأجهزة المختلفة وتوقفها عن القيام بالإفرازات الضرورية . وفي نفس الوقت تتوتر الأعصاب ، وتعرض إلى أبشع أنواع التشنج ، وهو ما لا يحدث عندما تقوى أو تكون في أفضل أحوالها . ومن نتائج النظرة الكئيبة التي ننظر بها إلى الحياة بسبب استغراق الجسم في الراحة : الشعور السوداوي (الملائكوليا) واليأس وخور العزيمة . وأفضل علاج لكل هذه البلايا ، هو القيام بأي جهد ، لأن العمل يساعد على الكد والتغلب على الصعوبات ، لأنه يسهل قدرة العضلات على الحركة والانقباض والانبساط . والعمل في هذه الناحية شبيه بالألم ، الذي يسبب أيضاً توتراً وانقباضاً ، ولا يختلف عنه إلا في الدرجة . والعمل ليس ضرورياً لتنشيط الأجزاء العضلية من الجسم فحسب ، بل هو ضروري كذلك للأعضاء الأكثر رقة ودقة ، التي يعتمد عليها الخيال في عمله ، وربما ملكات عقلية أخرى . ومن المحتمل أن تعتمد المشاعر — أو أوطى جوانب الروح كما يقال — بل والفهم كذلك ، على بعض أجزاء مادية من الجسم في عملها ، برغم تعدد تقرير ماهيتها ووضعها . ويبدو هذا التأثير جلياً ، لأن أي إجهاد طويل للقوى العقلية يؤدي إلى حدوث خمول وكلل ملحوظين في الجسم كله . ومن ناحية ثانية ، يُضعف الألم أو أي إجهاد جسماني ملكات العقل ، بل وقد يقضي عليها في بعض الأحيان . ولهذا وجب تدريب الأجزاء العضلية في الجسم وإلا أصيبت بالخمول ، أو بأية علة من العلة . كذلك الحال بالنسبة للأجزاء الدقيقة التي نوهنا عنها ، إذ يلزم أن تهتز وأن تثار حتى تقوم بمهامها على أفضل وجه .

كيف تؤثر الكلمات في المشاعر

من القسم السابع من الكتاب الخامس

لقد عرفنا من التجربة تميز البلاغة والشعر على أى فن آخر من حيث عمق تأثيرهما ، وربما زاد هذا الأثر أحياناً على تأثير الطبيعة ذاتها . وقد يرجع ذلك أساساً إلى ثلاثة أسباب : أولاً : أننا نشارك في مشاعر الآخرين مشاركة تفوق العادة ، ونستثار بسهولة ، ونشعر بالعاطف بمجرد أية إشارة تبدر منهم . وليس هناك إشارة أقدر من الكلمات في التعبير عن أحوال كل المشاعر . فبوساطة الكلمات لا ينقل الشخص إليك موضوعاً معيناً فحسب ، بل ينقل إليك كذلك حالة تأثره به . ولا جدال في أن تأثير أغلب الأشياء على المشاعر قد يرجع إلى معتقداتنا الخاصة بها ، أكثر من رجوعه إلى الأشياء ذاتها . وتعتمد معتقداتنا كثيراً على آراء الآخرين ، وأغلبها يُنقل بوساطة الكلمات وحدها . ثانياً : هناك أشياء كثيرة ذات طابع شديد التأثير على المشاعر ، يندر حدوثها في الواقع ، وإن كانت الكلمات التي تمثلها كثيراً ما تنطلق أسماها ، دون أن يكون البعض قد رأى الأشياء التي تمثلها إلا في صورة عابرة ، وربما لا يكون البعض الآخر قد صادفها في الواقع إطلاقاً ، وإن كانت عظيمة التأثير برغم ذلك ، مثل الحرب والموت والقحط . وفضلاً عن ذلك ، هناك أفكار لم يدركها أى إنسان إلا في صورة كلمات مثل الله والملائكة والشياطين والجنة والنار . ومع هذا فإن لهذه الكلمات وقعاً شديداً على المشاعر . ثالثاً : الكلمات تساعدنا على الجمع بين أشياء لا نستطيع أن نجمع بينها باتباع أية وسيلة أخرى . والقدرة على الجمع تمكنتنا من بعث الحياة في أى موضوع أو من زيادة حيويته . وفي التصوير نستطيع أن نختار أى شكل بروتنا إلا أننا لن نستطيع أن نُضفي عليه أية لمسات تزيد حيوية ، مثل التي تضيفه عليه

الكلمات ، فأنت إذا أردت تصوير ملاك لن تفعل شيئاً أكثر من رسم غلام جميل مُجنح ، ولكن هل يستطيع فن التصوير أن يضاهي الشعر في التعبير عن معنى سام باستخدام كلمتين فقط ككلمتي « ملائكة الرحمة » وبحق عند استماعي إلى هاتين الكلمتين لا أتصور معنى واضحاً ، إلا أن هذه الكلمات تؤثر في الروح أكثر من تأثير الصورة الحسية . ولو أمكن رسم صورة أحد القديسين وهو يُجَرّ إلى المذبح ثم يقتل ، لكان لها وقع عظيم في النفس ، إلا أن هذا المشهد يتضمن بعض مواقف هائلة ، لا يمكن تصويرها إطلاقاً .

... وفي الشعر تظهر عدة أفكار لا يمكن الإفصاح عنها بغير الكلمات ، أو بوساطة تجميع كلمات معينة في صورة أخاذة تفوق كل تصور - وإن كان تسميتها أفكاراً لا يتميز بالدقة ، لأنها لا تقدم صوراً واضحة للعقل . وربما بدا لنا من العسير إدراك كيف تثير الكلمات المشاعر المتصلة بأى أشياء في الواقع دون قيامها بتصوير هذه الأشياء بوضوح . وقد بدا هذا غريباً في نظرنا لأننا لا نفرق تفرقة كافية في فهمنا للغة بين التعبير الواضح والتعبير المؤثر ، لأنهما غالباً يختلطان بعضهما ببعض ، وإن كانا في الواقع مختلفين اختلافاً بيناً . فالتعبير الواضح يخص الفهم ، أما التعبير المؤثر فيقع المشاعر . والتعبير الواضح يصف الشيء كما هو ، أما الآخر فإنه يصف الشيء كما نشعر به . وكما تؤثر أية نبرة صوتية جياشة بالعاطفة ، أو سحنة مثيرة للمشاعر ، أو إيماءة فياضة بالتأثير ، دون نظر إلى الشيء ذاته . كذلك توجد كلمات واستعارات وكنائيات متخصصة في إثارة المشاعر . فهي تثيرنا وتحركنا أكثر من الكلمات التي تساعد على توضيح الموضوع ، لأننا نتأثر بالتأثير العاطفي أكثر من تأثرنا بصور الأشياء

الواضحة . والحق أن أى وصف يعتمد على الكلمات ، كثيراً ما لا يكون دقيقاً بمعنى الكلمة ، لأنه ينقل فكرة باهتة وغير كافية عن الشيء الذى يوصف ، حتى أنه قد لا يكون له أى أثر على الإطلاق ، إذا لم يستعن المتحدث ببعض العبارات التى لها وقع قوى فى النفس فالكلمات عندما تنقل المشاعر بوساطة الوسائل التى ذكرناها من قبل تُعوض عن ضعفها فى النواحي الأخرى . وينبغى ملاحظة أن أكثر العبارات المصقولة ، التى كثيراً ما تمتدح لشدة وضوحها وصفاتها تُعد ضعيفة الأثر . واللغة الفرنسية

تتميز بهذه الميزة وبهذا العيب معاً . بينما تمتاز لغات الشرق ، وبوجه عام لغات أكثر الشعوب المتخلفة بقدرتها التعبيرية الفائقة . وهذا يبدو منطقياً إلى أبعد حد ، لأن الشعوب غير المتحضرة ترى الأشياء على سجيبتها ، ولا تنظر إليها نظرة نقدية ، ومن ثم فإنها تتأثر بالأشياء ، ويترتب على ذلك قدرتها على التعبير عن مشاعرها بصورة تتميز بحرارتها وشدة شاعريتها . والمشاعر إذا أحسن نقلها ، تحدث أثراً ، بغير أن تظهر فى صورة واضحة ، وغالباً دون أية إشارة إلى الشيء الذى أثارها فى الأصل .



تراث الإنسانية

سلسلة تتناول التعريف والبحث والتحليل
روائع الكتب التي أثمرت في الحضارة الإنسانية

دون كيخوته لسرفانتس

بقلم الدكتور عبد العزيز الأهواني

رحلة ابن بطوطة

بقلم الدكتور محمد محمود الصياد

نظريات النشاط الإشعاعي الأساسية ليرنارد

بقلم الدكتور إسماعيل بسيوني هزاع

تحقيق ما للهند من مقولة مقبولة في العقل أو مردودة ليرنارد

بقلم الدكتور أحمد محمود الساداتي

السيد الكورني

بقلم الدكتور كمال فريد

الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملة لابن رشد

بقلم الدكتور محمود قاسم

يشرف على تحريرها

د. محمد رياض تقي د. عبد الحليم منير

د. زكي نجيب محمود د. عبد الله

إبراهيم زكي قورشي د. إبراهيم إسماعيل

المجلد الثالث

٢

دون كينخوتة لسرفنتس

بمستلم

الدكتور عبد العزيز الزهراني

أستاذ بكلية الآداب بجامعة القاهرة

حياة المؤلف

ولد الكاتب الأسباني ميغيل دي سرفنتس سافيدرا مؤلف الرواية المشهورة «السيد العبقري دون كينخوته دي لامنشا» في قلعة هنارس - على أرجح الأقوال - من ولاية قشتاله بأسبانيا في عام ١٥٤٧ . وهو الابن الرابع من سبعة أبناء رزقهم أبوه رودريجو دي سرفنتس وكان أبوه يزاول مهنة الطب ، وهى مهنة كانت وقتذاك لا تدر على أصحابها إلا القليل . وكان مضطراً في سبيل العيش لأن ينتقل من بلد إلى آخر . لذلك لم يتح لابنه ميغيل أن يتلقى دراسة جامعية منظمة ، على حبه للمعرفة وشغفه بالقراءة وميله إلى الشعر والأدب . وإنما هى دراسات متقطعة في معاهد مختلفة بين إشبيلية ومدريد وسلمتقه . ولقد ضار فيما بعد منافسو سرفنتس وحساده يلغزونه بنقص في التعليم وأنه لا يحمل شهادة عالية . ولكنه عوض هذا بمطالعاته الخاصة وصبره على التحصيل الشخصى حتى استوعب ثقافة عصره استيعاباً حسناً .

وفى سنة ١٥٦٨ التحق بخدمة الكاردينال أكوايفيا الرسول البابوى في البلاط الأسباني ، وذهب معه إلى إيطاليا ، حيث عاش فترة في روما وفى غيرها من المدن

الإيطالية . وكان لهذه الرحلة أثرها في توسيع ثقافته وزيادة تجاربه ، لما كانت تتمتع به لإيطاليا من حرية اجتماعية وازدهار ثقافى بدأ منذ عصر النهضة الأوربية الأولى وتمثل في دانتى وبوكاشيو وبترارك .

ولكن سرفنتس ضاق بحياة الخدمة ووجد أنها لا ترضى طموحه ، فتطلع إلى حياة الجندي والتحق بالجيش وشارك في المعركة البحرية لبانتو التى دارت في السابع من أكتوبر سنة ١٥٧١ بين الأسطول العثماني وبين أسطول مشترك من أسبانيا ومن إمارة البندقية ، نتيجة لحلف عقده بينهما البابا بيو الخامس لمقاومة سلطان العثمانيين . وجرح سرفنتس في هذه المعركة ، التى هزم فيها العثمانيون ، وتمطلت ذراعه اليسرى . وكان سرفنتس يفتخر بمشاهدة هذه المعركة ومساهمة فيها . وقد وصفها بقوله «إنها أزيلت عن عيون العالم الغشاوة التى جعلتهم يعتقدون أن الأتراك لا يمكن أن يهزموا في البحر» . وحمل سرفنتس بعد المعركة إلى إيطاليا حيث عولج من جراحه . ولكن يده اليسرى لم تشف ، وظلت عاجزة عن العمل طول حياته ، وإن لم تقطع . ومع ذلك فقد عاد إلى الأسطول فترة أخرى .

ثم ألقى سرفنتس من وظيفته ، وذهب إلى بلد الوليد - عاصمة أسبانيا وقتذاك - ليدافع عن تصرفاته ويرى نفسه ، فلاحقه السجن مرة ثالثة في سنة ١٦٠٥ لقضية قتل فيها أحد النبلاء ، صادف أن كان مقتله أمام منزل يسكنه سرفنتس . ولم يلبث في السجن طويلاً في هذه أو في المرتين السابقتين .

وأثناء رحلته إلى بلد الوليد وقع عقداً بنشر قصته دون كيخوته . وصدر القسم الأول منها مطبوعاً في مدريد سنة ١٦٠٥ .

ولم تسند إلى سرفنتس وظائف حكومية جديدة . وإنما عاش مما يقدمه إليه ناشرو كتبه ، وما يدفعه إليه أصحاب الفرق التمثيلية من أجر لمسرحياته . ولم تسجل في حياته أحداث كبرى . وقد تزوج سرفنتس من كاتالينا دى بلاثيوس سنة ١٥٨٤ ، وهى على شئ من ثراء وكانت تصغره بثانية عشر عاماً .

وتوفى في مدريد وبها دفن في الثالث والعشرين من أبريل سنة ١٦١٦ ، وهى السنة التى توفى فيها شكسبير .

أعماله الأدبية

عاش سرفنتس في أزهى عصور الأدب الأسباني حيث تعددت فنون ذلك الأدب وتنوعت أساليبه ، وآتى عصر النهضة الأوربية السابق عليه ثماره . فعرف المثقفون الأسبان أمهات الآثار اليونانية الرومانية القديمة وعرفوا ترجمات كثيرة عن اللغة العربية ، واتصلوا اتصالاً وثيقاً بالإنتاج الأدبى لإيطاليا ، ولا غرو ، فقد كانت أجزاء من إيطاليا تخضع للتاج الأسباني .

ازدهر المسرح ازدهاراً ، وشغف الناس به ، وأنشئت الفرق المتعددة . وكثر الشعراء وانفتحت للشعر على اختلاف أنواعه آفاق جديدة . واتخذت القصة لها مكاناً في إنتاج العصر . وكانت قصص الفروسية ، والقصص الرعوى ، وقصص البكارسك أى قصص

ثم قرر العودة إلى أسبانيا ، وحمل في جيبه كثيراً من خطابات التوصية ليمهد بها لنفسه في وطنه . ولكن السفينة التى ركبها وقعت في أسر القراصنة الأتراك ، أو لمن يعملون لحسابهم ، وذلك في سنة ١٥٧٥ . فقادوا سرفنتس إلى مدينة الجزائر ، واعتقلوه هنالك انتظاراً للقضية التى بالغوا في تقديرها ، اعتقاداً منهم أنه ذو مكانة بسبب ما يحمله من خطابات التوصية . فكان مصدر بلائه ما حسبه مصدر سعادته ! وقد قضى عليه أن يبقى في قبضة أسرته نحواً من خمس سنوات ، حتى أتيح لجمعية دينية مسيحية أن تدفع فديته بعد إذ أوشك أسروه أن يحملوه إلى القسطنطينية . ولقى سرفنتس في الأسر كثيراً من الشدائد ولكنه لم يضعف أو يستذل ، بل جاول الفرار عدة مرات ودبر خططاً لغيره من الأسرى كى يفروا بآت كلها بالفشل ، وكادت تعرضه للقتل المحقق ، لولا إكبار صحابه لصراجه وشجاعته .

وعاد إلى أسبانيا في سنة ١٥٨٠ وكله أمل في أن يجد في وطنه منصباً يتفق وبلاءه في معركة لبانتو وبلواه في أسر الجزائر . ولكنه لم يظفر بشئ ذى بال . وشرع يعتمد على قلمه فألف عدداً من المسرحيات والقصص ، ولكن كسبه من قلمه كان ضئيلاً بحيث رضى أخيراً أن يشتغل محصلاً يتولى باسم الدولة جمع ما يحتاج إليه الأسطول الأسباني - الأرمادا - من مواد القوين ، وهو الأسطول الذى هزم فيما بعد أمام الأسطول الإنجليزى الهزيمة المشهورة . وذهب إلى إشبيلية وكثير من مدن الأندلس - جنوب أسبانيا - للقيام بهذه المهمة . ومع ذلك فإن هذه الوظيفة الحاملة زجت به إلى السجن في إشبيلية مرتين . في سنة ١٥٩٧ و ١٦٠٢ حيث أنهم بتبديد أموال الدولة نتيجة لإهماله وسوء تصرفه . ويقال إن موضوع قصته الخالدة دون كيخوته ، قد خطر له وهو في سجن إشبيلية .

المحتالين ، مما غمرت به المطابع الأسواق . واحتفل الناس بأنواع من المنظومات الشعبية أخرجتها المطابع في مجموعات تحمل اسم الرومانسرو ، وهو نظم بسيط يسرد أحداثاً تستوحى الأساطير أو الوقائع التاريخية ، ويجتهد المثقفون في محاكاته والسير على أساليبه . هذا فلهذا لا عن النشاط الثقافي في مجالات أخرى كاللغة والتاريخ والعلوم .

وقد شارك سرفنتس في كثير من هذه الفنون ، وكتب في أكثر من نوع أدبي ، وعالج النظم والنثر . وقد بدأ حياته الأدبية بنظم الشعر منذ كان طالباً ، وحفظت له بعض القصائد في مجموعات الشعر الأسباني كما ضمن عدداً منها كتبه النثرية وتمثيلياته . وله منظومة طويلة في ديوان عنوانه « رحلة في البرناس » ينتقد فيها معاصريه من الشعراء ويحاكي منظومات إيطالية مشابهة ولكن شعره كان متوسط الجودة ، وقد أدرك بنفسه ذلك ، وشكا من أن السماء تظن عليه بموهبة الشعر .

وكذلك ألف عدداً من المسرحيات ، ضاع بعضها وبقي لنا منها عشر ، ولكنه في هذا الميدان أيضاً لم يبلغ مبلغ عملاق المسرح الأسباني لوبي دي فيجا ، الذي وصفه سرفنتس بأنه لإحدى خوارق الطبيعة . وكان معاصراً له .

أما موهبة سرفنتس فقد واثته في النثر ، وكانت روايته النثرية « دون كيكوته » أثراً رائعاً كتب لصاحبه الخلود ، وجعله في الصف الأول من عظماء الكتاب ، لا في أسبانيا وحدها ، بل في العالم كله . وقبل أن نتحدث عن هذه الرواية نشير بشيء من تفصيل إلى أهم أعماله الأخرى التي وصلت إلينا .

أولى الروايات التي نشرت لسرفنتس ، وقد طبعت في سنة ١٥٨٥ هي لاجالاتيا . وهي قصة من الصنف الرعوى تدور حول حب يضمه لاجالاتيا هذه اثنان من الرعاة ينظمان فيها الشعر وينشدان الأناشيد ، ويستمعان من رفاقهما قصصاً عن الحب بين الرعاة والراعيات ،

وغدر أولئك وموت هؤلاء ، ويتناقشون جميعاً في قضايا الحب وما فيه من خير وشر ، ويزوران أحد الرهبان المنقطعين حيث يقص عليهم حبه في مدينة نابولي ويأسه والتجاءه إلى الرهبة . إلى أشباه ذلك من أقاصيص تمتاز بالمبالغة ، ويصحبها وصف طويل للطبيعة وغناء بالمثالية ونظم للشعر . وميزة الرواية أن فيها إشارات إلى معاصري سرفنتس ، وفيها أضواء على حياة سرفنتس الشخصية وبعض تجاربه في الحب .

وإذا كانت هذه أول قصصه فأخبرها - وقد صدرت في مدريد سنة ١٦١٧ بعيد وفاته - تحمل عنوان « أعمال برسيلوس وسيجسمندا » وهما فتى وفتاة متحابان ، وهما من أبناء الملوك ، يتظاهران بأنهما أخ وأختة مجربان أوربا من شمالها إلى جنوبها ، ثم يصلان إلى إيطاليا حيث يتم زواجهما . وهي قصة من النوع الذي ينسب إلى بيزنطة ، والذي يشتمل على أوصاف البلاد وسكانها ، ويتضمن قصصاً استطرادية كثيرة . وقد تضمنت القصة أيضاً بعض ذكريات سرفنتس وظهر فيها أثر قراءاته المتعددة .

وله في مجال القصة مجموعة من القصص القصيرة جعل عنوانها « قصص للعبرة » تتراوح بين الواقعية والخيالية ، منها ما هو اقتباس ومنها ما هو اختراع ، ويتجلى في بعضها تأثير الأدب الإيطالي . وقد اشتهرت من بينها قصة « العجورية » التي تحمل نفحة من عبقرية سرفنتس . وقد صدرت هذه المجموعة في مايو سنة ١٦١٣ فأكدت موهبة سرفنتس في فن القصة ، حتى جاز له أن يقول « إنني أول من كتب القصة في اللغة القشتالية » .

أما عن نشاطه في التأليف المسرحي ، وكان سرفنتس شديد الشغف بالمسرح ، فقد وصل إلينا من آثاره عشر مسرحيات - كما ذكرنا - مثل فيها كل الاتجاهات التي عرفها المسرح الأسباني في عصره : فن مسرحية

تاريخية نموذجها «نومانسيا» وأخرى تتصل بالفروسية نموذجها «مزل الغيرة» وثالثة دينية نموذجها «القواد السعيد» ورابعة تتصل بحياة المسيحيين والمسلمين نماذجها «السلطانة العظيمة» ومسرحيتان عن الجزائر ، يتعرض في إحداهما لحياة الأسرى ومحاولاتهم الفرار وغرامياتهم كما تعرض لحياة المسلمين . وهي أشبه بمنظر متلاحقة لا يرتبط بعضها ببعض ، ولكنها تعبر عن كثير من ذكريات سرفنتس حين كان في أسر الجزائر . وله أخيراً مسرحية تعرض لحياة المحتالين «البكريسك» .

وبالرغم من هذا النشاط المسرحي الكبير ، وتنوع مسرحياته من ناحية المواضيع والأساليب ، إلا أن مكانة سرفنتس في عالم المسرح الأسباني دون الأئمة بمراحل .

رواية دون كيخوته

ولكن هذه الأعمال كلها تتضاءل أمام أثره الخالد ، وهو رواية «السيد العبقري دون كيخوته دى لامنشا» التي أخرج القسم الأول منها - كما ذكرنا - في سنة ١٦٠٥ . وكان قد وعد في آخر ذلك الجزء بإخراج قسم ثان يتابع فيه مغامرات بطله ويصف رحلته إلى مدينة سرقسطه . ولكنه تأخر في إنجاز ما وعده به . وحدث أن أخرج كاتب أسباني معاصر له ، لم يصرح باسمه ، وإنما أطلق على نفسه اسماً مستعاراً هو : ألونسو فرنانديث دى افيانيدا كتاباً في سنة ١٦١٤ يحمل عنواناً «القسم الثاني من السيد العبقري دون كيخوته دى لامنشا» يكمل فيه سيرة الفارس على نمط سرفنتس . وقد تعرض في مقدمته لنقد سرفنتس وأفحش في سبه . وكان وقع ذلك شديداً على سرفنتس فأنتجز وعده بعد عشر سنوات ، وأخرج القسم التالى من قصته في سنة ١٦١٥ . وختم قسمه الثانى بوفاة دون كيخوته ليقطع السبيل على المزيفين كما صرح بذلك .

وسنورد خلاصة الرواية ، ثم نحكم بعد ذلك على قيمتها ، ونتلو ذلك بنموذج منها . ولكن يجب أن نذكر

قبل هذا أن سرفنتس ادعى في بعض فصول روايته أنها من تأليف مؤرخ عربى جعل اسمه «سيدى هيبى بنجلى» - عربناه في الرسم إلى سيدى حماده بن الجبلى في ترجمتنا للرواية - وأنه عثر عليها مكتوبة بالعربية ، فأسند إلى أحد الموريسكيين - وهم من أبناء المسلمين الذين بقوا في أسبانيا بعد زوال الحكم العربى وتنصروا - وكان يعرف العربية والأسبانية بترجمة الرواية . ومضى سرفنتس يذكر اسم المؤلف العربى بين حين وآخر أثناء سرد روايته .

وقد اتبع سرفنتس في هذا سنة بعض مؤلفى كتب الفروسية السابقين عليه ، ممن كانوا يضيفون إلى مؤرخين قلماء يونانيين أو رومانيين أو عرب أمر تأليف هذه الكتب لجعلوا لها ما يشبه المستند التاريخى ، وليوهوا القراء بأنها تشتمل على حقائق لا أباطيل ، بالرغم من أن القراء لا يصدقون هذا النسب المدعى . وفى الحق أن سرفنتس اختلف عن أولئك المؤلفين بأن أحسن استغلال الموضوع ، وجعل من سيدى حماده مؤلفه العربى المزعوم شخصية يستحضرها كثيراً - وخاصة في القسم الثانى - ليعبر عما في نفسه هو من إعجابه بعمله أو استدراكه لبعض أخطائه . بل إن سرفنتس جعل أبطال الرواية يناقشون سيدى حماده في بعض ما كتب ، مما أكسب الموضوع طرافة وإبتكاراً . وليس من شك في أن شهرة الأدب العربى بالسيرة وما ترجم عن اللغة العربية العربية إلى الإسبانية قبل عصر سرفنتس من قصص الحكمة ومن حكايات دينية وغير دينية ، كما أن صلة سرفنتس بالعالم الإسلامى المعاصر له ومعيشته سنوات في الجزائر ، فضلاً عن سنة المؤلفين السابقين ، كان مما رشح لديه سيدى حماده لينسب إليه تأليف سيرة دون كيخوته .

موضوع الرواية وخلاصتها

دون كيخوته - وهو رجل نحيف طويل قد ناهز الخمسين - برجوازي متوسط الحال ، يعيش في قرية من قرى إقليم لامنشا بأسبانيا . لم يتزوج . ولا يعيش معه في بيته القروي إلا ابنة أخت له ، وخادم تتكفل بشئون البيت ، ولديه من الفراغ ما يسمح له بالقراءة والمطالعة . ويقوده مزاجه إلى كتب الفروسية التي تسرد وقائع الأبطال والمغامرين من الفرسان الجوالين ، فيجتمع له منها قدر ضخم يعكف الليل والنهار على قراءته ، ويشغف بها شغفاً يملك عليه حسه ، حتى يكاد يفقد عقله ، وينقطع ما بينه وبين الحياة الواقعية . ثم يبلغ به الهوس حداً يجعله يفكر في أن يعيد دور هؤلاء الفرسان ، وذلك بمحاكاةهم والسير على نهجهم حين يضربون في الأرض ، ويخرجون لكي ينشروا العدل وينصروا الضعفاء ويدافعوا عن الأرامل واليتامى والمساكين .

وقر عزمه على الخروج ، وأعد له عدته ، فاستخرج من ركن خفي بالمنزل سلاحاً قديماً متأكلاً خلفه له آباؤه منذ زمن قديم ، فأصلح من أمره ما استطاع ، وأضفى على نفسه درعاً ، ولبس خوذة ، وحمل رمحاً وسيفاً ، ووضع في ذراعه درقة ، وركب حصاناً أعرج هزيلاً ، أطلق عليه اسم روسينانتى ، كما أطلق على نفسه هو اسم دون كيخوته دى لامنشا بدلاً من اسمه الأصلي الونسو كيخانا الطبيب ، وأخذ يدير في رأسه أسماء من عرف من قرويات ، فاستقر على اسم إحداهن ، فصارت دولثينا دالتوبوسو . وتخيّل أنه لها محب ولهان ، شأن الفرسان السابقين مع حبيباتهم . وخرج ، دون أن يشعر به أحد ، قبيل الفجر في يوم من أيام الصيف ، وهو على هذه الهيئة الغريبة ، التي انقرض أصحابها منذ أجيال ، يلتمس المغامرات ، ويمنى نفسه الأماني ، وتهجس في صدره وساوس عظيمة .

ثم تذكر ، وهى سائر في طريقه فرحاً مزهواً : أن خروجه غير شرعى ، وأنه لكي يصبح فارساً جوالاً ذا حق في استخدام السلاح ، ينبغي أن ينصب فارساً على يد شيخ من الفرسان معترف به ، حسب ما هو ملون في كتب الفروسية التي قرأها . ويضطرب لذلك الأمر اضطراباً شديداً . ولكنه يرى عن بعد خانا صغيراً مما ينزل فيه المسافرين ، وسرعان ما تخيله قلعة ذات أسوار ، وتخيّل صاحب الخان فارساً عظيماً ، فركع أمامه ودعاه إلى تنصيبه فارساً ، ومضى صاحب الخان في المهزلة ، فحقق له ما أراد .

ويعود دون كيخوته فرحاً إلى قريته ليحمل معه بعض ما يلزم الفرسان من متاع ، فيلقى في طريقه فلاحاً يضرب غلاماً له . ويمارس للمرة الأولى حقه في الفروسية ، ويهدد الفلاح برمحه ، ويخلص الصبي المسكين من يده ، ويمضى معتقداً أنه أسدى بدءاً عظيمة على حين يعود الفلاح إلى غلامه فيزيده تنكيلاً وعذاباً .

ويعود الفارس الجوال إلى منزله على حمار فلاح من أبناء قريته ، صادف الفارس طريقاً على الأرض ، بعد معركة ضرب فيها ضرباً مبرحاً على يد تجار استفزهم بجنونه ، ويدخل بيته ، وهو يهلبى هذياناً طويلاً ، بكّت له صاحباته :

• • •

ويقر عزمه على الخروج ثانية . ولا يستطيع أن يثنيه عن حمقه أحد ، لا صاحباته ، ولا صديقه المخلصان له ، قسيس القرية وحلاقها ، اللذان أحرقا مكتبته أثناء غيابه ، مقدرين أنها مصدر جنونه . بل إن الفارس يستطيع خلال إقامته القصيرة أن يستغوى فلاحاً ساذجاً ، هو سانشو بانثا ، فيفاوضه على أن يكون تابعاً له وحاملاً لشعاره ، شأن اتباع الفرسان في قصص الفروسية ، ويمنيه الأماني ، ويعدّه أن يجعله حاكماً على إحدى الجزر ، حين يفتح الله عليه ، ويهبه النصر والمجد

المنتظر . ويصدق سانشو ، ويضع خرجه على حماره ويركبه ، ويسير خفيف سنده الراكب على حصانه . ويصبح شاهداً وشريكاً له في مغامراته كلها ، وهو يرجو وينتظر أن يتحقق له ما وعده به سنده من إمارة وحكم .

ويخرج الفارس وتابعه خلصة ، بعد أسبوعين من عودته ، إلى الدنيا العريضة . وهذا هو خروجه الثاني .

وأثناء هذا الخروج يقوم الفارس بمغامرات عديدة ما هي في حقيقتها بمغامرات ، ولكن خيال الفارس يأبى إلا أن يجعل من الشيء العادي المألوف أمراً خطيراً يستحق المغامرة . وأول الحوادث هي معركته مع طواحين الهواء ، إذ توهم أنها شياطين ذات أذرع هائلة ، واعتقد أنها مصدر الشر في الدنيا ، فهاجمها غير مصغ إلى صراخ تابعه وتحذيره ، ورشق فيها رمحه ، فرفعته أذرعها في الفضاء ودارت به ورمته أرضاً فرضت عظامه . ثم تصادفه في يوم تال عربة تجرها الخيل ، فيها امرأة مسافرة ، حولها الخدم ، وأمامها راهبان على بغلين ، فيدخل في وهم الفارس أنها سيدة قد اختطفت وقيدت قسراً ، وأن واجبه تخليصها من أسرها ، وأن الراهبين ساحران خبيثان ، فيهاجم الراهبين ، ويغوص معركة مع خادما للسيدة تنتهي بضربة تسقط الخادم عن دابته . ولا يتخذ الموقف إلا تعهد المهزوم أن يمضي فوراً إلى بلد التوبوسو ليقدم نفسه خاضعاً للدولثينا سيدة الفارس يسألها العفو ويشهد ببطولة دون كيخوته حبيبها .

ولا يسلم سانشو خلال مغامرات دون كيخوته من أذى يصيبه ، فلقد ضرب ضرباً شديداً في معركة دارت بين الفارس وبين فريق من تجار بليقية ، كان جانباً روسينانتي حين تحكك في أفراس أولئك التجار . وكذلك حدث في فندق نزل فيه الفارس أن أخذ بعض العابثين يتقاذفون سانشو في ملاءة سميكة أمسكوا بأطرافها من كل جانب يرفعونها ويهبطونها ، فيتعالى

سانشو في الهواء ويتكور ثم يسقط ليعود إلى التحليق مرة بعد مرة . ولم تفارق ذاكرة سانشو هذه الدعاية الموجهة القاسية ، التي كان سببها امتناع دون كيخوته عن دفع أجر لمبيتها في الفندق ، إذ توهم أنه بات ليلته في قلعة من قلاع الفرسان ، ولا يجوز في حكم الفروسية أن يدفع أجراً في مثل هذه الحال .

وسانشو بانثا يحب السلم ويؤثر المسكنة على القتال ، ولكن المشكلة نجية من أن دون كيخوته بوصفه فارساً لا يباح له إلا قتال الفرسان وحدهم ، فإذا جاء العدوان ، وإن يكن لسوء تصرفاته هو ، من مدنيين لا يحملون سلاح الفرسان ، فقد وجب أن يتكفل سانشو برد هذا العدوان . والنتيجة الحتمية لذلك أن يتحمل سانشو ما يتحمل من لكات وصفعات وضرب بالعصى وتمرغ في التراب ورجم بالحصى وتقاذف في الملاءات !

ثم نجية بعد ذلك معركة الأغنام المشهورة . فلا يكاد دون كيخوته يبصر غبار قطع من الأغنام يملأ الجو حتى يتخيل أنه يشهد زحف جيش عظيم ، ويتصاعد غبار من الجهة المقابلة لقطع آخر ، فيؤمن بأنها المعركة الهائلة بين جيشين للملكين ، أحدهما مسلم وثانيهما مسيحي ، ويأخذ في هذيان طويل يشرح فيه لتابعه أمر الجيشين وسبب القتال بينهما ، ثم يتدفع بحصانه يخوض المعركة التي أتاحها له القدر ليثبت فيها شجاعته ويخلد اسمه . وتنجلي المعركة عن قتل عدد من الأغنام برمح الفارس ، وعن سقوط الفارس تحت وابل من أحجار الرعاة ، يفقد فيها عدداً من أضراره !

والفارس في مثل هذه المعارك يدرك الحقيقة بعد هزيمته ، ولكنه لا يفسر الأمر على الوجه الصحيح فيرجعه إلى جنونه هو ، وإنما يفسره على أن خصومه من السحرة ، وقد أرادوا حرمانه من نصر مؤكد ومجد لا بد أن يظفر به ، قد مسخروا بسحرهم العالقة الشياطين إلى طواحين هواء ، والفرسان المحاربين إلى أغنام ! وهكذا

تكرر المآسى وتآول الوقائع ، وبذلك لا يتعظ الفارس من هزائمه ولا يعتبر بما سبق أن حدث له ، ولا يستمع لتحذيرات تابعه ولا يصدقه . وتابعه لسذاجته في حيرة بين تكذيب وتصديق .

وكما تجري مغامرات الفارس في وضح النهار ، كذلك تقع في ظلام الليل . لقد أقبلت جنازة في الطريق ذات ليلة ، تحف بها شموع يحملها رهبان في ثياب الحداد ، فتوهم دون كيخوته أن الميت فارس جريح أو قتيل سرق جثمانه هؤلاء المشيعون ، فعول على استنقاذه ، ولم يستمع لحديث الرهبان ، ولولا فرارهم لساء المصير . وكذلك سمع في الليل أصواتاً هائلة وصليل سلاسل حديدية تنبعث من نواحي ماء بعيدة فتوهمها الفارس مؤامرة لبعض الشياطين ، وأخذ يهين نفسه لمعركة قاسية ، والرعب قد أخذ من سانشو كل مأخذ ، حتى زالت المغامرة بزوال الليل وظهور النهار ، بين شماتة سانشو وسخريته التي كاد يدفع ثمنها غالياً ، لولا أن صبر سيده وكظم غيظه .

ثم تجيء مغامرة السجناء أو السفائين ، إن الفارس يبصر عدداً من جنود الدولة يقودون نفرأ من الناس مشدودين في سلسلة طويلة ، فيستوقفهم ويستجوبهم فيعلم أنهم مجرمون قد حكم عليهم بالعمل في الأسطول الملكي ، وأنهم يسرون في حراسة إلى حيث الأسطول . فيناقش الفارس السجناء واحداً واحداً عن جرمته ، ويصدر أحكاماً تتصل بأنواع الجرائم وبواجبات الحكومة وبمشاكل المجتمع على قدر كبير من الوعي وحسن التقدير ، ثم يأمر باطلاقهم ويهاجم الحراس إذ يتمتعون ، ويحدث هرج ومرج يتخلص فيه السجناء من قيودهم ، وينطلقون لا يلبون على شيء . ولكن دون كيخوته يستوقفهم ، ويأمرهم بأن يذهبوا جميعاً صفأ واحداً إلى حيث سيدته ومالكة فؤاده دولثينا دالتوبوسو ليقروا أمامها بفضل فارسها العظيم وما تم

على يديه من خلاصهم . فيحاولون اقناعه دون جدوى باستحالة ما يريد ، فيمطرونه بوابل من قذائف الحجارة ويمعنون فراراً في الأرض . ويمضى الفارس ومن خلفه تابعه ويدخلون جبال سيرا مورينا .

ويجد الفارس نفسه في مكان خلوى هادئ بين أشجار الجبال ، فتراوده فكرة راودت من قبله الفرسان الجوالين . إنه ينبغي عليه أن يمارس شعائر التوبة ، فينفرد منقطعاً إلى التأمل والاستغفار والانتاف باسم حيبيته ، وأن يأخذ جسده بالصيام والتعذيب لتصفو روحه وترضى عنه حيبيته ، وعند شروعه في التوبة يحمل تابعه رسالة مكتوبة إلى سيدة نساء العالم وأجملهن دولثينا دالتوبوسو ، يستعطفها ويشرح لها ما هو فيه من توبة وعذاب .

• • •

وكان قسيس القرية وحلاقها ، وهما صديقاً دون كيخوته وجاراه ، قد خرجا يبحثان عنه ، آملين اقناعه بالعودة إلى بيته وترك ما هو فيه من باطل ، فيصادفان سانشو ويستخبرانه فيخبرها بحال سيده وتوبته ومكانه . ويعملان على إخراجه مما هو فيه بحيلة تنطلي عليه . ويهديهما التفكير إلى اصطحاب فتاة ، لها قصة طويلة سردها المؤلف ، صادفاها في تلك النواحي وتتقن الفتاة تمثيل الدور الذي أسند إليها . فهي وارثة عرش مملكة ميكوميكونا ، ولكن عدواً لها من العالقة قد اغتصب حقها وطردها من مملكة أبيها . فجاءت إلى الفارس الشهير الذائع الصيت ، من مملكتها البعيدة فيما وراء البحار ، بناء على نصيحة أبيها الذي كان بصيراً بعلم النجوم ، لتضع مصيرها وحقها بين يدي دون كيخوته ، وتركع أمامه ، وتأتي أن تقوم إلا إذا أعطاه صفقة يمينه على أن يسر معها فوراً إلى مملكتها ، وأن يتعهد بأن لا يخوض معركة أباً كانت ، حتى ينجز هذه

شغلت مكاناً كبيراً من الرواية . من هذه القصص حسب ورودها قصة شهيد الحب ، وقصة فارس الجبل أو الغابة ، وقصة الفضولي العنيد ، وقصة الأسير المسيحي في أرض الجزائر . وهو استطراد أعرض عنه المؤلف في القسم الثاني من روايته .

• • •

أما القسم الثاني من الكتاب - وقد طبع بعد عشر سنوات من صدور القسم الأول لما ذكرنا - فيبدأ ودون كيخوته معتكف في بيته ، والذين حوله يتجنبون اختباره ذهنه ، مخافة أن يرتد إليه جنونه ، ثم يكتشفون أنه لم يشف من جنونه رغم الاعتكاف والمعالجة . ويلقى سانشو سيده ويفضي إليه بما ذكره له سانشون كراسكو - وهو طالب علم من أبناء القرية يدرس في جامعة سلمنقه - من أن كتاباً ألفه مؤرخ اسمه سيدى حماده بن الجبلى قد صدر مطبوعاً ، وهو يقص مغامرات دون كيخوته وأعماله في خروجه الأول والثاني . ثم يستدعى كراسكو إلى منزل دون كيخوته ويجتمع به وبسانشو . فيحدثهما عن الكتاب وما فيه . ويعجب الرجلان ويقدران أن مؤلف الكتاب إنما هو من بحرة العلماء . وبين خلال المناقشة مقدار ما عليه الطالب كراسكو من خبث ودهاء ومن ميل إلى الفكاهة والعبث :

ويعلن دون كيخوته اعتزامه الخروج الثالث ، ويستشير كراسكو في وجهة المسير ، فيشير عليه بأن يذهب إلى سرقسطة ، وتسمع صاحبتا المنزل هذا فيأخذهما الحزن والألم ، ويشدد غضبهما على كراسكو ويسوؤهما أن يمد طالب العلم لدون كيخوته من حبل جنونه ، وهما لا يعلمان أن كراسكو يدبر في رأسه أمراً .

وفي مساء يوم من الأيام يخرج دون كيخوته وسانشو في هياتهما السابقة ، هذا على حصانه

المهمة أولاً : ويصدقها دون كيخوته ويمضي معها ، ويتكامل الموكب ، ويأخذ الطريق إلى قرية دون كيخوته ويبيت المسافرون في فندق هنالك ، وهو الفندق الذى شهد تقاذف سانشو من قبل ، وتحدث في الفندق أحداث كثيرة في تلك الليلة ، منها واقعة دون كيخوته مع زقاق الخمر التى شهدها في قبو الخان ليلاً فحسبها عمالة وإنهال عليها تمزيقاً ، وهو يحسب الخمر المتدفق منها دماء . وتلقى الفتاة في الخان زوجها الذى كان قد هجرها ، فتغير الخطة وتعفى الفتاة من تمثيل دورها . وتعد مفاجأة أخرى للون كيخوته .

فيدور حول دون كيخوته وهو نائم رجال مقنعون يتخذون أزياء غريبة ، ويشرعون في تقييده وتكتيفه ، ثم يحملونه وهم صموت لا ينطقون إلى قفص كبير قد أعد من قبل فوق عربة تجرها الثيران ، فيضعونه فيه ، ولا يبدي دون كيخوته مقاومة ، لأنه متأكد أن ما يحدث له إنما هو فعل بحرة لا سبيل إلى دفعه ، وتسير العربة نحو القرية ، والفارس يستذكر أفاعيل السحرة مع الفرسان السابقين ، ويعجب من أن سحرة تخبروا وسيلة فذة للمواصلات لم يجدوها في كتب الأقدمين :

وعاد دون كيخوته إلى قريته في وضح النهار من يوم عيد ، وأهل القرية متجمعون في الطرق والميادين ، فقبيل بالعجب والأسف ، ودخل منزله بين بكاء صاحبيته - ابنة أخته وربة منزله - وعويلهما . ووضع في فراشه مهزولاً منهوك القوى .

وذلك هو آخر الخروج الثاني وبه يختم النصف الأول من الرواية . ودون كيخوته خلال هذا القسم ، فضلاً عن مغامراته وحوادثه ، يجد فرصاً عديدة لسماع قصص يرويها أصحابها بأنفسهم ، أو يقرؤها عليه قارئ ، أو يشهد بنفسه بعض أحداثها . فقد تداخلت مع أخبار دون كيخوته في هذا القسم أخبار أخرى

روسيناتى وعليه سلاحه ، وهذا خلفه على حماره ، وفى وداعهما شخص واحد هو الطالب كراسكو . ويريد دون كيخوته قبل البدء فى مغامراته أن يلتبس التأييد والبركة من حبيبته ، وأن يستفتح جهاده بالحج إليها ، فيتخذ طريقه إلى بلد التوبوسو . ويصل الفارس وتابعه ليلاً إلى القرية ويطوفان حولها حتى يقبل الفجر . وأنها لمشكلة لا بد لها من حل . فلا الفارس وتابعه ولا أحد فى ذلك الموضع يعرف من تكون دوليينا هذه ولا أين يقوم قصرها . ويتفتق ذهن سانشو عن الحل ، فلا يكاد يرى عدداً من القرويات على حميرهن يذهبن مبكرات إلى الحقل ، حتى يعلن لسيده أنه موكب السيدة العظيمة دولينا ، ويركع الفارس أمام إحداهن داعياً شاكياً مبتهاً ، بن تعجب القرويات ونفورهن . وأخيراً يعتقد دون كيخوته على عادته أن السحرة من خصومه أرادوا حرمانه من الاستمتاع بروية محبوبته فسخوها قروية قبيحة جافية . وهى حيلة صنعها سانشو بنفسه ، ولكنه سيعود مؤخرأ إلى الشك فيما اختلقه هو !

ويمضى الفارس بعد ذلك فى طريقه ، ويلقى فرقة من الممثلين يعبر لهم عن اعجابه بالمرسح ، ثم يكاد الأمر يفسد بينه وبينهم ولكنه ينتهى بسلام ، ويعود ويعودون إلى حال سبيلهم .

ثم يعترض طريق دون كيخوته فارس مجهول لديه ، يخفى وجهه ويلقب نفسه بفارس المرايا ومعه تابع له ، على هيئة الفرسان الجوالين وأتباعهم ، ويدخل الفارس المجهول فى جدال مع دون كيخوته ، ويتحداه بأن محبوبته أجمل من دولينا دالتوبوسو ، ويطلب إليه أن يعترف بذلك وإلا وجب عليه أن يبارزه ، وأن على المهزوم أن يقبل حكم خصمه ، ما دام الحكم لا يخرج على قواعد القروسية الجواله ، ويقبل دون كيخوته التحدى . ذلك الفارس المجهول ليس إلا طالب العلم كراسكو ، أرادها حيلة لكى يرد الفارس الضال إلى

صوابه ، تلوياً أن يكون حكمه عند النصر أن يتخلى دون كيخوته عن مغامراته ويتنازل عن حق القروسية لمدة عامين يقضيهما فى قرينته لا يغادرها . وهذا أمر دبره كراسكو مع القسيس والحلاق . ولكن يشاء الحظ أن يهزم الفارس المجهول فى المبارزة ، فتفسد الخطة ، ثم يتكشف وجه المهزوم بعد سقوطه عن حصانه وسانان دون كيخوته بن عينية ، وكذلك يسقط عن وجه التابع قناعه ، فإذا بهما عند سانشو الطالب كراسكو وأحد جيرانه من القرية . ولكنهما عند دون كيخوته عدوان حقيقيان حولهما السحر بعد الخزيمة فصارا فى هيئة الصديقين ، إمعاناً فى السخرية من الفارس والكيد له . وتنجى خلف ذلك مغامرة الأسود ، حيث يشهد دون كيخوته عربة عليها أعلام ملكية مقبلة ، وإذا هى تحمل أسدين فى قفصين بجاء هدية إلى القصر الملكى من وهران . ويستوقف الفارس العربة ، ويهدد صاحب الأسود ويأمره بفتح باب القفص ليبارز الأسد ويثبت تفوقه عليه ويضيف إلى مجده مجدأ جديداً . ولا يجد الرجل مفراً من الأذعان والرمح فى ظهره . ويترجل دون كيخوته ويسحب السيف بدل الرمح ويقف أمام القفص ، ويمعن فى الفرار سانشو ومن هنالك . ويفتح الباب على مصراعيه . ويدعو الفارس الأسد إلى النزال ، فينهض الأسد ، ويطل برأسه من باب القفص ذات اليمن وذات اليسار فتره ، ثم يدير فى بطاء ظهره إلى الفارس ، ويعود إلى الرقود فى موضعه . ويأبى صاحب الأسود أن يبيع أسده أكثر من ذلك ، وهو ما دعاه إليه دون كيخوته ، ويؤكد للفارس أنه قد تم له النصر المؤزر على الأسد ، إذ جبن عن النزال ، لا سيما وهو جائع لم يطعم ، وأنه سيحمل هذا التبا العظيم إلى الملك نفسه حين يلقاه . وهكذا يقفل القفص ثانياً ، ويرى دون كيخوته أن يخلد هذه الواقعة ، فيطلق على نفسه منذ الآن اسم « فارس الأسود » ، بدلا من لقبه السابق الذى كان قد اختاره له سانشو « الفارس ذو الوجه الكتيب ».

المطبوع الذى ألفه سيدى حماده ، ويفرحان بهذا الاتفاق السعيد ، ويجدان فيه فرصة عظيمة للهو والعبث والفكاهة . فيغمران الفارس وتابعه بكل ضروب التكريم والتبجيل التى تليق بفارس عظيم وتابع مشهور فى منزلة دون كيخوته وسانشو بانثا . ويتحول القصر الكبير إلى مسرح كبير لقضايا الحب والسحر والموت والحياة ، وتدبر مكائد . ويركب الفارس وتابعه حصاناً خشيئاً يتوهمان أنه طار بهما إلى السماء ، ويقصان ما شهدا من سارات وكواكب . وتمر أمامهما مواكب فخمة فيها دولثينيا دالتوبوسو مسحورة ، ويعلن أن شفائها من السحر لا يكون إلا بأن يضرب سانشو ثلاثة آلاف وثلثمائة سوط ! ويمعن الدوق والدوقة فى هزلياتهما ، فيصدر الأمر بأن يعين سانشو حاكماً على جزيرة ليتحقق وعد سيده له ، ويقودون الحاكم الجديد بين تعظيم وتكريم إلى قرية كبيرة يمتلكها الدوق ليمارس وظيفته ، ويكتب سانشو إلى زوجته بالنبا السعيد ويحمل الرسول إليها الهدايا فى قريبها البعيدة . ويتعرض سانشو الحاكم لامتحانات قاسية وتعرض عليه قضايا معقدة ، وتحاك حوله مؤامرات ، ويتجلى خلال ذلك نوع من الذكاء عند سانشو لم يكن منتظراً منه ، فيحسن تصريف أمور الرعية ، ويسعى لخبر المواطنين ، ويصدر أوامر ومراسيم تعتبر قدوة للحكام حتى لقد أطلق الناس عليها « دستور سانشو بانثا » وبعد سبعة أيام من الحكم يضيق سانشو بأعباء الوظيفة وبما يدبر له من أذى يضطلع به موظفو القصر ، فيعود ذات صباح إلى حمارة يستخرجه من مربطه ويركبه عائداً وحده إلى حيث فارسه دون كيخوته فى قصر الدوق .

ويسام دون كيخوته أيضاً حياة القصر ويشتهى العودة إلى حياة الجولان ، فيودع الدوق والدوقة ويمضى إلى مدينة برشلونة ، وتصادفه فى الطريق أحداث ويلقى عصابة من قطاع الطرق ، ثم يدخل برشلونة فيلقاه أهلها

ويعود الهاربون ويسير الفارس مزهو بحق ، ويمضى فى طريق المغامرة والمجد . ويشهد دون كيخوته وتابعه عرساً يقام قريباً من ذلك الموضع لأحد الأغنياء وتقع فى العرس مفاجآت تفسد الزواج ، ويكون لدون كيخوته صوت مسموع حين يعلن والرمح فى يده أن الحب كالحرب تجوز فيه الحيلة . ويجد سانشو خلال ذلك فرصة لا تعوز ، لكي ينتقم من الجوع ، فيملأ جوفه بالطعام الشهى حتى يتخم وبالنيذ الجديد حتى يتضلع .

ثم نجىء مغامرة الدخول إلى منتسینوس ، وهو كهف عميق مهجور راكد الهواء تشاع عنه شائعات كثيرة فى تلك النواحي ، وتأتى فروسية دون كيخوته إلا أن يخوض فى أعماقه ليعرف حقيقته . ويتدل إلى الكهف وقد شد حبلاً طويلاً إلى وسطه قبض على طرفه سانشو ورجل آخر . وبعد فترة قصيرة يجذب الرجلان الحبل ويخرج الفارس وهو فى غيبوبة يفيق منها ، ثم يأخذ فى حكاية ما شهدته من عجائب وغرائب خلال أيام قضاها هنالك حسب اعتقاده . فقد رأى حدائق وقصوراً وسحرة وفرساناً ووصيفات . وسمع موسيقى عجيبة ، وشهد فيما شهد حبيبته دولثينيا وقد سحرت قروية بجافية ، وعرف أنها غاضبة عليه .

وينتهى المسير بالفارس وتابعه إلى فندق ، يعرف دون كيخوته أنه فندق ولا يرى فيه قلعة كسابق عهده بالفنادق . ولكنه يشهد فيه مسرحاً للعرائس تعرض فيه تمثيلية عن فارس قديم ، فينسى الفارس المشاهد نفسه ، ويستفزه القتال على المسرح فيسحب سيفه ويطيح رؤوس العرائس ويحطم المسرح . ثم يضطر إلى تعويض صاحبه عن تلف أدواته .

ويمضى فى طريقه ، فيجد جماعة أرستقراطية قد خرجت فى رحلة صيد ، ويقدم نفسه إلى الدوقة وزوجها الدوق أصحاب الموكب ، فيعرفانه لأنهما قد قرآ تاريخه

بالخفاوة لأنهم قرؤوا تاريخه ويدبرون له زيارة للأسطول
ويقيمون له الولائم .

أصدقاؤه الثلاثة ليعلم لهم أمراً وليوصيهم . ويجمعون
ويتحدثون دون كيخوته ذاكراً أن الله الرحيم قد غمره
بلطفه ، ورفع عن عينيه الغشاوة ، وشفاه من الجنون
الذي أصابه ، فهو الآن ليس الفارس الجوال دون
كيخوته دى لامنشا ، وإنما عاد إلى حقيقته الأولى
واسمه الأول ألونسو كيخانا الطبيب ، كما عرفه أهل
قريته من قبل . ويتم المراسيم الدينية فيعرف للقسيس
منفرداً بخطاياهم ، وعلى وصيته .

ويغنى على الرجل عدة مرات خلال ثلاثة أيام
ثم يوافيه الأجل المحتوم . وبهذا تنهى حياة البطل ، وبه
ينتهي الكتاب بقسميه . وفي العام التالي يوافي الأجل
المحتوم المؤلف نفسه ميغيل دى سرفنتس سافيدرا .
فينهى الكتاب في سنة ١٦١٥ وحياة مؤلف الكتاب
في سنة ١٦١٦ .

قيمة الرواية

لعل قصة لم تظهر من الشهرة والذيع بين الناس
كما ظهرت به قصة دون كيخوته . فان النجاح الذي
استقبلت به في أسبانيا منذ ظهورها ، ثم في بقية أجزاء
العالم ، يكاد أن يكون منقطع النظر . وحسبنا أن نذكر
أنها إلى سنة ١٩١٤ كانت قد طبعت خمسمائة مرة في
اللغة الأسبانية ، ومائتي مرة في الإنجليزية ، وما يعادلها
في الفرنسية ، وأنها مترجمة إلى معظم لغات الأرض .
وفي هذا دلالة واضحة على أنها قصة إنسانية ، لم يقف
تأثيرها عند شعب دون شعب ، ولم يقتصر نفوذها على
زمان دون زمان .

ولعلنا لا نتجاوز الحق إذا قلنا إن إنسانية هذه القصة
جاءتها أولاً من أنها تمثل الصراع الأبدي في حياة
الإنسان المتحضر ، ما بين نزوع إلى مثالية تتطلع إلى
الخير والحق والجمال ، وبين واقع عملي نفى بفرض
وجوده على البشر باعتبارهم بشراً يعيشون في مجتمع

ويخرج دون كيخوته ذات صباح على حصانه وفي
سلاحه الكامل للترىض على شاطئ البحر فيعرضه فارس
مجهول يلعب نفسه بفارس القمر الأبيض ، يتحداه
ويأمره بأن يعترف بتفوق محبوبته على دولثينا ، ثم يبارزه
مشرطاً عليه ، إذا انهزم ، أن يتخلى سنة عن الفروسية
 ويعود إلى قريته - مرة ثانية - يظهر طالب العلم
كراسكو متخفياً لينجز مشروعه . ويصادفه النجاح
هذه المرة ، فيسقط دون كيخوته على الأرض وسنان
خصمه أمام عينيه فيلتزم بالوفاء بالشرط ولا يسلم بأن
على وجه الأرض من هي أجمل من حبيبته دولثينا .

ويودع دون كيخوته برشلونه وأهلها ، ويعود
مهزوماً حزيناً إلى قريته مجرداً من السلاح ، ولكنه في
الطريق يسترد بعض قواه المعنوية ويعزم أن يقضى سنة
الاعترال هذه راعي أغنام ، حيث يعيش كما يعيش
الرعاة في جو من الشعر والحب والموسيقى ، ذلك الجو
الذي صورته القصص الرعوية تصويراً جذاباً جميلاً .

وفي مدخل القرية يشهد بعض علامات ويسمع
بعض كلمات يرى فيها نذيراً يوحى له بأن الأيام تكاد
أن تجري بنحس لا بسعود . ثم يلقي القسيس والحلاق
وطالب العلم ويجبرهم بهزيمته . وقد علموا بها من قبل
وعزمه على التزام وعده ، وتفكيره في الحياة الرعوية .
فيشجعونه ليخففوا عنه صدمة الهزيمة ، ويحفه سانشو
على التفاؤل ، وتلقاه صاحبتا البيت بالرعاية والسهر .

ولكنه لا يلبث أن تعثر به الحمى ، فتلزمه الفراش
سبعة أيام ، ويزوره الطبيب فيعلن اليأس من شفائه ،
وتضج المراتان بالبكاء ، وتملأ الكآبة قلوب أصدقاؤه ،
وخاصة تابعه سانشو الذي لا يفارق فراش سيده الواجم
الذاهل المحموم . ويفشى دون كيخوته نوم عميق
طويل ، يفيق منه شديد التنبه واليقظة ، ويستدعي

بشرى . وليس من شك في أن الآثار الأدبية العالمية كلها لا تخلو أبداً من مثل هذه السمة الإنسانية في صورة أو أخرى . ويكفي أن نذكر هملت لشكسبير وفاوست لجوته . فدون كيخوته خرج ليملاً الأرض عدلاً بعد إذ امتلأت جوراً ، فكأنه المهدي المنتظر الذي ترقبته الأجيال في كل مكان وزمان ، ولكن جهاده لا ينتهي إلى شيء ، وربما انعكست الآية فأحدث من الضرر فوق ما أحدث من الخير . وتابعه سانشو بانثا يمثل الواقعية التي تطلب الفائدة الملموسة والنفع القريب والتي تخلد إلى الأرض مشلودة بالأطماع المادية .

ولكن الطريف في رواية سرفنتس أن هذا الصراع بين المثالية والواقعية لا يجمد في نموذجين ثابتين ، وإنما يتداخل الأمر بما يجعله أقرب إلى طبيعة الحياة والأحياء ، فدون كيخوته المثالي ، لا يحركه حب الخير وحده مجرداً ، بل إنه ليطلب لنفسه هو الصيت والمجد والشهرة وسانشو بانثا على واقعيته وأطاعه وجشعه يستغزه حب العدالة والرغبة في الخير أيضاً . والفارس وتابعه يتبادلان التأثير العاطفي والفكري فيما بينهما خلال مراحل القصة .

وقد وفق سرفنتس إذ استطاع أن يعرض قضية المثالية والواقعية عرضاً شيقاً جذاباً ، فزج فيها بين الجلد والهزل وبين الأسى والفكاهة مزجاً جعل من قصته متعة للقراء جميعاً على اختلاف حظوظهم من الثقافة وتفاوت عقلياتهم وتجاربهم في الحياة . وقليلة هي الآثار الأدبية التي تستطيع أن ترضي الخاصة والعامة معاً ، وتسهيى الصغار والكبار في وقت واحد . وإنما جاءها هذا التشويق من المواكبة البارة بين المثالية والواقعية من جانب والجنون والبلاهة من جانب آخر ، فالفارس مجنون وهو مع جنونه ينطق بالحكمة . والتابع أبله ، وهو مع بلاهته لا يخلو من ذكاء وخبث . فكان هنالك صراعاً آخر بين العقل والجنون إلى جانب الصراع

بين الخير والشر . وفي الحق إن من استرعى انتباهه في قصة دون كيخوته الصراع بين المثالية والواقعية خرج منها مثلاً حزيناً . أما من التفت إلى الصراع بين الجنون والعقل فيها فقد خرج منها ضاحكاً غير متشائم . ثم إن في القصة من التنوع وتعدد المواقف والانتقال بالأحداث بين البيئات المختلفة من قرى وغابات ومدن ، وبين الطبقات المتعددة من فلاحين ورعاة ولصوص وحناء وتجار وأرستقراطيين ، ما وهبها رحابة واتساع أفق لا يوجد في آثار عالمية أخرى ، كل هذا فضلاً عن اتصالها المباشر بتراث أدبي ضخم عرفته كل الآداب الإنسانية وهو كتب الفروسية وسير الأبطال الشعبيين فاعتمدت بذلك على ذوق أدبي مشترك لدى الناس على اختلاف آدابهم ولغاتهم . يضاف إلى هذا كله موهبة سخيّة رزقها سرفنتس في التفتن إلى الانتقالات الذهنية والعاطفية والعقلية لدى أبطاله ، جعلت من حوارها في القصة ومن خلقه للأحداث والمواقف ما تتجدد دائماً لذته وطرافته كلما أعاد القارئ مطالعة قصته .

وليس من شك في أن قصة دون كيخوته على نزعتها الإنسانية العالمية الواضحة يمكن أن تربط بحياة مؤلفها وبحياة العصر الذي عاش فيه سرفنتس . وهذا شيء طبيعي في كل أثر أدبي .

أما ارتباطها بحياة سرفنتس فالوجه فيه أن يقال أن سرفنتس عاش حقتين من عمره متقابلتين ، حقبة الطموح والأمل والتفاؤل التي رافقته وهو يعمل في الأسطول الأسباني ويشارك في معركة لبانتو . وكذلك وهو أسير في الجزائر يناضل في سبيل حريته ويحابه الأخطار ويظفر بتقدير خصومه لشجاعته وصراحته . ثم حقبة اليأس والضيق والتشاؤم وهو يزاول الوظائف الصغيرة يدخل بسببها سجن إشبيلية ، ولا يخرج من السجن حتى يعود إليه ، ويلقى من الضائقة المالية ما يلقيه فيقترب من الأمراء والنبلاء ويتوسل إليهم بالوساطات

والشفاعات . حقيقتان وموقفان من الحياة يشبهان موقف دون كيخوته في مثالية مبالغ فيها تصور المرحلة الأولى من حياة سرفنتس ، ثم موقف سانشو بانثا في واقعية عاجزة تمثل المرحلة الثانية من حياة سرفنتس .

وكذلك يمكن أن يستقرأ تاريخ أسبانيا بين مولد سرفنتس وبين تأليفه كتابه فيكشف الاستقرار صفحتين متناقضتين ، صفحة المجد والقوة والتوسع وقيام إمبراطورية أسبانية في القرن السادس عشر لا تغيب عنها الشمس ، ثم انهيار في أواخر ذلك القرن وهزائم في البر والبحر وانكماش في مجال السياسة والحرب بحيث يكاد يتوازن ما بين الصفحتين من تاريخ أسبانيا وما بين الحقيقتين من تاريخ سرفنتس .

وعلى ضوء هذا أخذ كثير من شراح سرفنتس ومن مؤرخي الأدب يتخلون من شخصيات القصة رموزاً وطنية ودينية وشخصية .

ولا بأس بأن يفسر القارئ النص الأدبي كما يشاء ، ويزعم لنفسه أن وراء النص دلالات بعيدة ، بشرط ألا يشغله ذلك عن استقبال هذا الفيض الدافق من الحيوية ومن البساطة الرائعة والتفنن الخصب والتفطن الذكي الذي تزخر به القصة الخالدة «دون كيخوته دي لامنشا» لمؤلفها العظيم ميغيل دي سرفنتس سافيلرا .

نموذج

ذكر سيدي حماده بن الجيلي المؤلف العربي واللامنشي لهذا التاريخ الخطير الرائع الرصين العذب الخصب الخيال ، أنه أثناء هذه الأحاديث التي دارت بين دون كيخوته الشهير وبين تابعه سانشو بانثا ، والتي نقلناها في الفصل الحادي والعشرين ، حدث أن روى دون كيخوته ببصره فرأى في الطريق الذي يسير فيه نحواً من اثني عشر رجلاً ، مقبلين سراً على الأقدام ،

وهم مقرنون كحبات المسبحة في سلسلة طويلة شدت إلى أعناقهم ، وفي أيديهم أصفاد الحديد ، وقد أقبل معهم في نفس الوقت رجالان على جوادين ، وآخران على الأقدام . أما الفارسان فيحملان بنادق من ذات الأسطوانة ، وأما الراجلان فيحملان سهاماً وسيوفاً . ولما رأهم سانشو بانثا قال : هذه سلسلة البحارة ، وأولئك قوم اغتصبهم الملك في طريقهم إلى العمل في السفائن .

فسأله دون كيخوته : ما معنى الاغتصاب ؟ وهل يجوز أن يغتصب الملك الناس ؟ فأجابه سانشو : أنا لا أقول هذا ، وإنما أريد أن هؤلاء ناس حكم عليهم بسبب جرائمهم أن يشتغلوا قسراً في أسطول الملك .

فاعترض دون كيخوته قائلاً : النتيجة على كل حال هي أن هؤلاء الناس يقادون مجبرين لا مختارين : فقال سانشو : هو هذا .

فرد سيده : وإذن فهنا مجال تطبق فيه مبادئ مهنتي : رفع السخرة ونجدة المغلوبين .

فقال سانشو : تنبه يا سيدي إلى أن العدالة ، التي هي الملك بمعنى آخر ، لا ترتكب ظملاً أو اعتداء على أمثال هؤلاء ، وإنما هو عقاب نالهم على جرائمهم .

وعند ذلك اقترب المقرنون . فدنا منهم دون كيخوته وسأل حراسهم في عبارات مؤدبة جداً أن يذكروا له السبب أو الأسباب التي جعلتهم يضعون هؤلاء الناس في ذلك الموضع . فرد عليه أحد الفارسين بأنهم بحارة ، وهم رجال صاحب الجلالة ، يسرون إلى الأسطول ، وأنه ليس عليه أن يزيد ، ولا على السائل أن يطلب المزيد .

فقال دون كيخوته : ومع هذا فأنا أريد أن أعرف قضية كل فرد منهم وسبب مصيبتهم - وأضاف إلى هذا القول أقوالاً أخرى رقيقة يحضهم بها على أن يذكروا له ما يشتهي أن يعرفه .

وهنا قال له الفارس الثاني : مع أننا نحمل معنا السجلات التي دونت فيها الأحكام والحشيات عن كل واحد من هؤلاء المنكوبين . فليس هذا بالوقت الذي نستخرج فيه هذه السجلات أو نقروها . فليقدم سيدي إليهم بنفسه ليسألهم شخصياً ، فأنهم سيقولون له إن أرادوا ، وهم ولا شك يريدون ، لأنهم ناس يلد لهم أن يفعلوا الفساد ويتحدثوا عنه .

واعتبر دون كيخوته هذا القول اذناً له ، وإن يكن في غير حاجة إلى إذن ، وتقدم نحو السلسلة ، وسأل أول من فيها عن الجناية التي أوقعته في هذا الشر المستطير ...

... .

ثم استقبل دون كيخوته بوجهه كل من سلخوا في السلسلة وقال :

- إخواني الأعزاء ، لقد استخلصت من كل ما ذكرتموه لي أن العقاب الذي حكم عليكم به ، وإن كان بسبب ما اقترعتموه من ذنوب ، إلا أنه لا يروكم وأنكم تمضون إلى تنفيذ كارهين ساخطين . وأن سبب ضياع أحدكم جاء من ضعف إرادته أمام التعذيب ، وضياع الثاني من افتقاره إلى المال ، وضياع الثالث من سوء حظه ، يضاف إلى ذلك سوء عقل القاضي ، مما انتهى بكم إلى أحكام لا تتفق والعدالة . وكل هذا ، ماثلاً في خاطري الآن ، يناديني ويلح علي ، بل ويجبرني على أن أمارس في سبيلكم الحقيقة التي بعثني بها السماء إلى أهل الأرض ، والتي جعلتني أنخرط في سلك الفروسية التي أدين بها ، وأبدل لها عهداً مقدساً في أن أنعش المحتاج وأنصر الضعيف من ظلم القوى .

ولما كنت أعلم أن الحكمة تقضي ألا يؤخذ بالعنف ما يؤخذ بالرفق ، لذلك أرجو هؤلاء السادة الحراس أن يتفضلوا فيزعجوا عنكم قيودكم ويتركوكم تمضون في سلام ، ولن يعلم الملك أن يجد قوماً آخرين يتولون

خلمته في ظروف خير من هذه . وإنه لأمر فظيع فيما يبدو لي أن نجعل عبيداً من خلقهم الله أحراراً . وفوق ذلك - أيها الحراس - فإن هؤلاء المساكين لم يقرعوا شيئاً ضدكم . وسوف يلقي كل إنسان ربه هنالك في السموات فيعاقب المذنب ويكافئ المحسن . وليس من الخير أن يجعل الرجال الشرفاء من أنفسهم جلادين لغيرهم من الناس دون مصلحة لأحد في ذلك . ولأنني لأطلب ذلك منكم في سكينته وهدوء تتيحان لي أن أشكركم إذا فعلتموه ، فإذا لم تفعلوه عن نفس طيبة ، فإن هذا الرمح وهذا السيف تؤيدهما قوة ذراعي سيحملانكم قسراً على فعل ذلك .

فأجاب الحارس :

- يا لطرافة هذا الحق ! لقد تكشف الأمر سريعاً عن هزل ممنوع . إنه يريد أن نتخل عن اغتصبهم الملك كأننا نملك حق الإفراج ، أو كأنه هو يملك حق إصدار الأوامر . اذهب عنا أيها السيد ، وامنض في طريقك في سلامة الله ، وأحكم وضع هذا الطست الذي تحمله على رأسك ، ولا تجهد في البحث عن قط له ثلاثة أرجل .

فأجابه دون كيخوته : أنت هو القط والقار والمعتدى !

وانقض عليه فجأة . فلم يجد الحارس فرصة ليتحرز منه ، فسقط صريعاً بطعنة رمحه . وشاء الحظ أن يكون هذا الحارس هو حامل البندقية ، وبقي سائر الحراس مهوتين لوقع المفاجأة عليهم . وسرعان ما أفاقوا من ذهولهم فجرد الفرسان منهم سيوفهم وسحب المشاة خناجرهم واندفعوا نحو دون كيخوته ، فوقف ينتظرهم في سكينته وهدوء . ولم يكن ثمة شك في سوء المصير الذي يتعرض له دون كيخوته ، لولا أن السفائنين رأوا الفرصة سانحة كي يستردوا حريتهم فاغتنموا محاولين تحطيم السلسلة التي سلخوا فيها . وبلغ المرح والمرج حداً

جعل الحراس موزعى الإرادة بين السجناء الذين حطموا القيود وبين دون كيخوته الذى اشتبكوا معه فعلا ، فأنهى بهم الأمر إلى القتل . ولقد ساهم سانشو فى تخليص «خينس باسامونت» فكان أول طليق استرد حريته ، فانقض على الحارس الملقى على الأرض ، وانزع منه بندقيته وسيفه ، وأخذ يسدد هذا نحو حارس ويصوب تلك نحو آخر ، دون أن يطلق أحدهما ، مما جعل الحراس جميعاً يفرون من الميدان أمام بندقية باسامونت ، وأمام الأحجار الكثيرة التى انهالت عليهم من البحارة الطلقاء .

وقد اغتم سانشو كثيراً من هذا الحادث ، إذ خطر بباله أن الفارين سيبلغون الأمر إلى جمعية الأخوة المقدسة ، فيخرج هؤلاء وهم يدقون النواقيس ، باحثين عن الجناة . وأضى إلى سيده بما فى نفسه . ورجاهم أن يسرعوا فى مغادرة ذلك المكان ، ويلتمسوا مخبأ لهم فى الجبال التى كانت بالقرب منهم .

فقال دون كيخوته : حسن هذا . ولكننى أعلم ما يجب عمله الآن .

ونادى جميع البحارة ، وكانوا فى ضجة واختلاط قد سلبوا الحارس الصريع كل ما عليه . فتجلقوا ليسمعوا ما يأمرهم به . فخطبهم دون كيخوته قائلاً :

— إن الكرام ليعترفون بالجميل الذى يسدى إليهم وإن إنكار الجميل لمن الخطايا الكبرى التى تغضب الله . أقول ذلك لأنكم أبها السادة قد عاينتم بأنفسكم ما أسديته إليكم . وإني لأود منكم — وهذا أمر — أن تحملوا هذه السلسلة التى فككتها عن أعناقكم ، وتمضوا بها فى الطريق إلى مدينة التوبوسو ، وتقدموا أنفسكم للسيدة دلثينا دالتوبوسو ، وتقولوا لها إن فارسها ذا الوجه الكتيب يرسل إليها تحياته . ثم قصوا عليها بتفصيل كل ما اشتعلت عليه هذه المغامرة العظيمة من وقائع حتى انتهت إلى ما ظفرت به من حرية منشودة . وإذا فعلون

ذلك تستطيعون أن تذهبوا إلى حيث تريدون فى توفيق الله .

فأجابه نيابة عن الجميع خينس دى باسامونت قائلاً :

— إن ما تطلبه منا يا سيدنا ومخلصنا لما يستحيل علينا تمام الاستحالة أدائه . لأننا لا نستطيع أن نمضى جماعة فى طريق واحد ، بل لا بد أن نسير فرادى . وفوق ذلك فكل واحد منا يريد من ناحيته أن يخفى نفسه فى أحشاء الأرض كى لا تعثر عليه جماعة الأخوة المقدسة التى ستخرج بغير شك باحثة عنا . وتستطيع يا سيدى أن تستبدل بتكليف المثل أمام السيدة دولثينا دالتوبوسو أمراً آخر أجدر بأن يفعل ، وهو أن تقدم لها مجموعة من الصلوات والأوراد بناء على قصد سيادتكم . وهذا أمر يستطيع أن ينجز بليل أو نهار عند الحرب أو الاطمئنان فى السلم أو الحرب . أما التفكير فى أن نعود إلى التيه فى طورسيناء ، أو بعبارة أخرى أن نعود إلى حمل سلسلتنا نمضى بها إلى التوبوسو ، فهذا كالقول ، ونحن فى العاشرة صباحاً ، إننا فى ظلمة الليل . وتكليفنا بهذا مثل تكليفنا باجتناء الكثيرى من شجر النشم .

فصاح دون كيخوته وقد تملكه الغيظ : أقسم بالله يا ابن الفاعلة ، يا سيد خنسيلو دى باروبيللو ، أو كما تشاء أن تسمى نفسك . لتذهبن وحذك وذبك بين رجليك ، والسلسلة جميعها على عاتقك .

وكان باسامونت بطبيعته سريع الانفعال ، وكان قد أدرك أن دون كيخوته غير سليم العقل . لأنه لو كان سليماً لما أقدم على حقاقة اطلاقهم من قيودهم ، لذلك كان جوابه أن غمز بعينه إلى أصحابه ، فتنحوا جانباً ، وبدأوا يمطرون دون كيخوته بوابل من حجارة لم يتمكن معها من حماية نفسه بدرقته . وجمد روسينانتي فى مكانه ، كأنه مصنوع من البرونز ، لا يستجيب لنخسات المهماز . أما سانشو فقد استتر وراء حجاره ، يدفع بذلك عن نفسه شر الحاصب الذى انهزم عليهما .

أمرها ، لا أمر السلسلة والذهب بها للمشول أمام السيدة
دولثينيا خالتوبوسو .

وبقوا وحدهم الحجار وروسيناتي ودون كيخوته
وسانشو . أما الحجار فبقى مطرقاً ساهماً ، ينفص أذنيه
بين حين وحين ، وهو يظن أن عاصفة الحجارة لم تنته
بعد ، لأنها كانت لا تزال تطن في سمعه . أما
روسيناتي فقد تمجد بجانب سيده ، لأنه أيضاً أصيب
بقذائف صرخته . أما سانشو وقد جرد من ثيابه فكان
يخشى ملاحقة جمعية الأخوة المقدسة لهم . أما دون
كيخوته فكان منكسر الخاطر إذ شهد كيف يسىء
إليه أولئك الذين أحسن إليهم .

ولم يتيسر لدون كيخوته الدفاع عن نفسه . فأصابه
من الحجارة عدد لا أدرى مقداره ، كان من القوة
بحيث ألقاه على الأرض . ولم يكد بسقط حتى انقض
عليه الطالب (أحد السجناء) ونزع الطست عن رأسه
وضربه به على ظهره ثلاثاً أو أربعاً ، أعقبها بمثلها على
الأرض حتى تهشم الطست قطعاً . ثم نزعوا عنه ثوباً
صغيراً كان يرتديه فوق السلاح ، وأرادوا أن يجرده
من جواربه لولا درع الساق . وسلبوا من سانشو
المعطف ، وتركوه شبه عار . واقتسموا فيما بينهم بقية
الأسلاب التي غنموها من المعركة . ومضى كل لسيله
يحاذر أن تعثر به جمعية الأخوة المقدسة التي يشغلهم



رحلة ابن بطوطة

بسم
الدكتور محمد محمود السيد

أستاذ الجغرافية ووكيل كلية البنات بجامعة عين شمس

- ١ -

وترهيب ، أن تنزع من القلوب المؤمنة ما فطرت عليه من أخوة شاملة دعت إليها الشريعة السمحاء .

وكان الحج من أهم العوامل التي دفعت بالمسلمين إلى الرحلة والانتقال ، فالحج هو الركن الخامس من أركان الإسلام ، وهو فريضة واجبة الأداء على المسلم ما لم يعقه عائق من ضعف صحة أو قلة مال ، وكان المسلمون في مختلف أنحاء الأرض شعباً وحكاماً ييسرون على إخوانهم الحجاج رحلتهم الطويلة لزيارة بيت الله ، وكم من منر أوقف طائل الأموال لخدمة الحجاج ، وكم من حاكم أقام على الطريق الكثير من المنشآت لخدمة الحجاج ، وكم من سلطان رصد من جنده من يقوم على تأمين طريق الحج وحماية سالكيه .

وكان الحجاج يقصدون بيت الله من كل فج عميق رجالاً وعلى كل ضامر ، وكانوا يتجمعون في قوافل تبدأ صغيرة ثم تنمو كلما تقدم بها الطريق بما ينضم إليها من وفود ، حتى يصبح في النهاية للعراق حجيجه وللشام حجيجه وأفريقية حاجها . وتسير القافلة في ألفة ونظام وتعاطف شامل ، تحمى جنود الحكام ، ويرحب بها

كان المسلمون في العصور الوسطى أكثر أهل الأرض جوباً للأفاق وتقلباً في البلاد .

كان دينهم قد انتشر في سرعة لم ينتشر بها دين من قبل ولا من بعد ، فشرق حتى بلغ الصين وغرب حتى انتهى إلى شواطئ بحر الظلمات .

وكان هذا الدين دين أخوة صادقة ، يجعل من المسلم أنساً للمسلم مهما اختلف العرق ، وتباين اللون ، وتباعدت الأوطان .

ولقد فقدت الدولة الإسلامية وحدتها السياسية ولما عجز على قيامها قرنان من الزمان ، ولكن بقيت روابط الدين واللغة والثقافة الجديدة توحد بين المسلمين في مختلف الأقطار ، فظلوا أمة واحدة وإن حكمتها عديد من الحكومات .

لقد كانت الروابط التي خلقها الإسلام وحضارته أقوى من الشعوبية ومن كل نزعة إقليمية ، ولم تستطع تلك النزعات التي غرست بذورها الأسر الحاكمة خدمة مصالحها الخاصة ، مستخدمة الوسائل المختلفة من ترغيب

سكان المدن والقرى في معظم الأحيان ، ويزداد الترحيب كلما زاد في القافلة عدد العلماء ورجال الدين .

ولم يكن الحج وحده هو الذي يدفع المسلمين إلى التجوال ، بل كانت التجارة كذلك من أهم بواعث الرحلات ، إذ بلغت تجارة المسلمين في العصور الوسطى شأواً لم تبلغه تجارة أية أمة قبل عصر الاكتشافات الجغرافية الحديثة ، وكانت أساطيلهم التجارية تجوب كل البحار المعروفة آن ذاك ، وكانت طرق قوافلهم تربط بين أنحاء العالم المعروف ، ولم تقتصر تجارتهم على ديار الإسلام بل تجاوزتها إلى كل ركن معمور . وكان لديهم ما يتجرون فيه ، إذ كانت بلادهم تنتج الغلات المتنوعة ، وكانوا قد أصبحوا سادة الصناعة بمقاييس تلك العصور ، ومن ثم راحوا يحملون إنتاجهم من الفاكهة والتوابل والعمود والمنسوجات والسجاد والزجاج إلى البلاد الأوروبية ، وإلى جنوبي روسيا ، حيث يعودون من أسواقها بالجلود والفراء والصوف والدروع والسيوف ، فجمع تجارهم من وراء ذلك طائل الثروات .

وكان طلب العلم سبباً آخر لرحلة كثير من المسلمين ، وماذا نتظر من قوم كان أول ما أوحى به إلى نبيهم « اقرأ باسم ربك الذي خلق » ؟ وماذا نتوقع من ناس بحث نبيهم على طلب العلم ولو في الصين ؟ وكان العالم الإسلامي غنياً بعلومه والأعلام الذين ضربوا بسهم وافر في مختلف الفنون ، وكان من معايير الحكم على مستوي صاحب العلم عدد من لقي من العلماء وتلمذ عليهم ، ويا له من معيار صادق للدلالة .

وفي ديار واسعة الأرجاء ، مزدهرة الحضارة كديار المسلمين ، كان لا بد من اتصال أمراء الأقاليم المختلفة بعضهم ببعض ، ولا بد من اتصالهم بغيرهم من

حكام غير المسلمين ، ومن ثم كثرت السفارات وتعدد السفراء . وحسبنا أن نشير إلى رحلة يحيى بن عبد الحكم البكري المشهور بلجأه بالغزال إلى الدنيمرك مبعوثاً من قبل أمير قرطبة عبد الرحمن الثاني لمفاوضة النورمان ، ورحلة أحمد بن فضلان التي زار فيها بلاد البلغار سفيراً للخليفة العباسي المقتدر بالله .

لهذه الأسباب ولغيرها كثرت أسفار المسلمين وتعددت رحلاتهم . وقد وصلتنا أخبار بعض رحلتهم عن طريق الرواة ، ومن هؤلاء سلام الترجمان وابن وهب القرشي . ولكن معظمهم ترك لنا مذكرات عن رحلاته لا تزال تقرأ حتى اليوم للعلم والمتعة معاً . ومنهم ابن فضلان ، والمسعودي ، وناصرى خسرو ، والإدريسي ، وابن جبير ، والمهروى ، وأسامة بن منقذ ، وعبد اللطيف البغدادي وغيرهم كثير .

وثمة واحد من الرحالة لا ينتمي إلى هذا الفريق أو ذاك ، فهو لم يتحدث عن أسفاره الرواة ، ولم يكتب هو بنفسه مذكرات عن أخباره ، وإنما أملاها على كاتب أمره أحد السلاطين « أن يضم أطراف ما أملاه (الشيخ) من ذلك ، في تصنيف يكون على فوائده مشتملاً ، ولنيل مقاصده مكلاً ، متوخياً تنقيح الكلام وتهذيبه ، معتمداً إيضاحه وتقريبه ، ليقع الاستمتاع بتلك الطرف ، ويعظم الانتفاع بديرها عند تجربته من الصدق » فصنع الكاتب بالأمر ، وراح يسجل أخبار رحالة أفق من عمره ثمانية وعشرين عاماً لا يقر له قرار ، وهو يذرع الأرض بالطول والعرض حتى قطع في أسفاره ما يربو على ١٢٠ ألف كيلومتر أو نحو ثلاثة أمثال محيط الكرة التي تعيش عليها . وهكذا دون محمد بن جزري الكلبي ، بأمر السلطان أبي عنان المريني ، رحلة ابن بطوطة شيخ الرحالة المسلمين فانتهى من

كتابها في شهر صفر عام سبعة وخمسين وسبعائة هجرية (١٣٥٦ م) وسماها «تحفة النظر» في غرائب الأمصار، وعجائب الأسفار.

- ٢ -

ومن عجب أن يكون ابن بطوطة هو شيخ الجوابين ثم تخلو المصادر الأصلية من ذكره، فلا نجد له في كتب التراجم سيرة، ولا يتحدث عنه معاصروه إلا بما لا يروى غلة كما فعل «ابن خلدون»، وهو من المؤلفين العرب القلائل الذين ذكروا اسم ابن بطوطة مع أنه كان قد التقى به وسمع بأخبار رحلاته. ويحاول الباحث أن يترجم للرجل ترجمة تليق به فلا يجد تحت يديه من مصادر سوى رحلته، وهي وحدها لا تكفي لكتابة سيرة وتصنيف تاريخ.

ورحالتنا هو محمد بن عبد الله بن محمد بن إبراهيم اللواتي قبيلة، الطنجي مولداً. وكنيته أبو عبد الله، ولقبه شمس الدين، واشتهر بابن بطوطة. وقبيلة لواتة التي ينتمي إليها قبيلة بربرية كبيرة تعرف في لسان البربر باسم «ايلواتن»، وكانت بطونها تنتشر على طول الساحل الأفريقي من المحيط حتى ليبيا، وكان مولد أبي عبد الله في مدينة طنجة ثغر المغرب على مدخل بحر الروم في يوم الاثنين السابع عشر من رجب الفرد سنة ثلاث وسبعائة (٢٤ فبراير سنة ١٣٠٤ م) هكذا حدث هو عن نفسه كاتب رحلته ابن جزي يوم التقى به في مدينة غرناطة قبل أن يملى عليه رحلته بسنوات.

ولا نعرف شيئاً عن طفولة الرجل وصباه، ولا علم لنا بسيرة حياته إلا في حدود ما يمكن أن نستخلصه من إشارات عابرات ترد على لسانه أحياناً وهو يروي قصة رحلاته، ولكن يبدو أنه كان عالماً وفقهاً فهذا هو

ما ينتظر من رجل ولد في أسرة عرف عنها الاشتغال بالعلم، ثم يؤكد أن يعرف الحجاج له فضله فيقدمونه عليهم قاضياً وهو في تونس، ثم يعمل بعد ذلك في القضاء في جزائر «ذبية المهل» التي نعرفها في وقتنا الحاضر باسم جزائر «ملديف»، وأغلب الظن أنه كان على مذهب مالك فهو المذهب الذي ساد في المغرب العربي خلال العصور.

وكان ابن بطوطة رقيق المشاعر سريع التأثر، وتفيض صفحات قصته بكثير من المواقف العاطفية، فهو حين يترك والديه «تحمل ليهدهما وصبا»، كما لقي من الفراق نصيباً. وهو عندما وصل مدينة تونس، وبرز أهلها للقاء بعض كبار الشخصيات في القافلة التي لحق بها «وأقبل بعضهم على بعض بالسلام والسؤال»، ولم يسلم عليه أحد لعدم معرفته بهم، وجد من ذلك في النفس ما لم يملك معه سوابق العبرة، واشتد بكاءه حتى شعر بحالة بعض الحجاج فأقبل عليه بالسلام والإنسان... «ولما عاد من رحلته الأولى وعلم أن والدته قد ماتت حزن لذلك حزناً شديداً قطعته عن كل شيء وسارع إلى زيارة قبرها في طنجة، ويظهر أن وقع المصيبة كان شديداً على نفسه فرض ثلاثة أشهر قضاها في سبته.

وابن بطوطة متعصب لوطنه الصغير، وكان المنتظر من رجل قضى أطيب سنى العمر متقلاً من بلد إلى بلد أن تكون الدنيا كلها وطنه، ولا ندري هل كان الرجل يؤمن حقيقة بما يقول أم أنه أراد أن يدهن السلطان فراح يقص على مسامعه أن بلاده «الشريقة» هي أحسن البلدان «لأن الفواكه بها متيسرة، والمياه والأقوات غير متعذرة».

ولكن الرجل على فقهه وعلمه، يتميز بشيء غير قليل من البساطة، ربما تصل إلى السذاجة في بعض

الأحيان ، فهو يصدق كثيراً من الأساطير التي لا يقبلها عقل ، ويعتقد في صحة كرامات الدراويش التي رويت له ، أو التي جسمها له الوهم والخداع النفسى فراج يرونها على أنها حقائق شاهدها رأى العيان . وربما كان مرد ذلك إلى أن الرجل بحكم نشأته الدينية كان تقياً ورعاً ، يعظم الأتقياء والصالحين ، ويزور قبورهم للتبرك بهم ، وما سمع عن ولى من الأولياء إلا وهرع إلى لقاءه ، يزوره ويسأله صالح الدعوات . وقد كانت هذه هى روح العصر فلا عجب أن يأخذ بها ابن بطوطة وأن يفعل ما يفعل مواطنوه .

وأغلب الظن أن ابن بطوطة لم يكن من أصحاب الأفلام ، فهو لم يترك أى إنتاج أدبى ، ولم يرد فى رحلته أو غيرها من المصادر أى ذكر لمؤلفات منسوبة إليه ، ولكنه حاول أن ينظم الشعر ، وما كنا لنعرف ذلك لولا أن أشار إليه هو نفسه ، وكل ما بين أيدينا من شعره سبعة أبيات هى مطلع قصيدة مدح بها السلطان محمد بن تغلق ملك الهند والسند وكان قد لجأ إليه يستعين به على قضاء بعض ديونه فأنشده :

إليك أسير المؤمنين المبجل

أتينا نجد السير نحوك فى القلا

فجئت محلاً من علالك زائراً

ومفناك كهف للزيارة أهلاً

فلو أن فوق الشمس للمجد رتبة

لكنت لأعلاها إماماً مؤهلاً

فأنت الإمام الماجد الأوحى الذى

سماياه حتماً أن يقول ويفعل

ولى حاجة من فيض جودك أرغبى

قضاها وقصدى عند مجدك سهلاً

أذكرها أم قد كفانى حياؤكم
فإن حياكم ذكره كان أجمل

فعجل لمن وانى محلك زائراً

قضا دينه ؛ إن الغريم تعجلاً

وهذا نظم لا يرقى إلى مستوى الشعر ، ولكن السلطان الذى كان يجهل العربية طرب له وهو يستمع إلى ترجمته ، وأغلب الظن أن المترجم هو صاحب الفضل الأول فى طرب السلطان !

ولو كان ابن بطوطة من الأدباء لكتب على الأقل مذكرات منظمة عن رحلته ، ولما أمر السلطان أبو عنان المربى كاتبه محمد بن جزى الكلبي أن يكتب ما عليه عليه الشيخ ابن بطوطة من عجائب رحلته ، بل كان الأقرب إلى المنطق أن يكلفه هو بكتابتها . ويشبه موقف ابن بطوطة موقف معاصره الرحالة البندقى ماركو بولو فهو بعد أن عاد من رحلاته الطويلة فى الشرق راح يحدث بأخبارها التي كان يستمع إليها القوم كأساطير ، وكان من الممكن أن تنسى هذه الأخبار مع الزمن لولا أن صادف وهو بسجنه فى جنوة كاتباً ذا مواهب أدبية أخذ يسجل رحلة ماركو بولو بإملائه ؛ ولو أن ابن بطوطة لم يحظ بما حظى به فى بلاط أبى عنان حتى أمر كاتبه بتسجيل أخبار الرحلة لكان من المحتمل أن تضيع ، ولما كان لابن بطوطة المكان الذى يحتله الآن فى تاريخ الرحلات .

لقد طوف ابن بطوطة بكل أرجاء العالم الإسلامى فى أفريقية وآسيا وأوروبا ، وتعداه إلى غيره من بلاد المسيحيين والوثنيين فزار بلاد الروم والصين والهند وسيلان حتى أصبح كما وصفه ابن جزى « رجال العصر ، ومن قال رجال هذه الملة ، لم يبعد » .

وكان لا يزال في تجواله حين جاءه في مدينة تكدا « أكبر مدن الطوارق في السودان الغربي ، كتاب من السلطان أبي عنان يأمره بالوصول إلى حضرته العلية ، فامتثل للأمر ، وخرج من تكدا يوم الخميس الحادى عشر لشعبان سنة أربع وخمسين وسبعائة (١١ سبتمبر سنة ١٣٥٣) فوصل فاس في أواخر ذى الحجة (يناير ١٣٥٤) . وكان قد نوف على الحادية والخمسين من العمر ؛ وبقي بها حتى اختاره الله إلى جواره في سنة ٧٧٩ هـ (١٣٧٧ م) وله من العمر نحو ٧٤ سنة .

— ٣ —

وكما أغفل التاريخ اسم ابن بطوطة الشاب ، فقد تجاهل كذلك ذكر ابن بطوطة الشيخ ، وتركنا لا نعرف من أمره في السنوات الثلاث والعشرين التي قضها مستقراً في فاس ، إلا أنه أقام في حاشية السلطان : فقمره من إحسانه الجزيل ، وامتنانه الخفى الحفيظ ، ما أنساه الماضى بالحال ، وأغناه عن طول الترحال » ، وأنه كان يحدث الناس بما رآه من عجائب الأسفار وهم يعجبون من ذلك فيصدقون بعضهم ويميل البعض إلى تكذيبه أو يشكون في أحاديثه ، وكان ابن خلدون من هؤلاء المتشككين فيما يبدو ، فهو يروي في مقدمته المشهورة أنه : « ورد بالمغرب لعهد السلطان أبي عنان من ملوك بني مرين رجل من مشيخة طنجة يعرف بابن بطوطة ، كان قد رحل منذ عشرين سنة قبلها إلى المشرق وتقلب في بلاد العراق واليمن والهند ودخل مدينة دهلي حاضرة ملك الهند . . . وكان يحدث عن شأن رحلته ، وما رأى من العجائب بممالك الأرض ، وأكثر ما كان يحدث عن دولة صاحب الهند ويأتى من أحواله بما يستغربه السامعون . . . فتناجى الناس بتكذيبه ، ولقيت أيامئذ وزير

السلطان فارس بن وردار البعيد الصيت ، ففاوضته في هذا الشأن ، وأريته إنكار أخبار ذلك الرجل لما استفاض في الناس من تكذيبه ، فقال لى الوزير فارس : إياك أن تستنكر هذا من أحوال الدول بما أنك لم تره ، فتكون كابن الوزير الناشئ في السجن . وذلك أن وزيراً اعتقله سلطانه ، ومكث في السجن سنين ربي فيها ابنة في ذلك الحبس ، فلما أدرك وعقل سأل عن اللحن التي كان يتغنى بها ، فإذا قال له أبوه هذا لحن الغم ؛ قال وما الغم ؟ فيصفها له أبوه بشيائها ونوعها . فيقول يا أبت تراها مثل الفار ؟ فينكر عليه ويقول أين الغم من الفار ! وكذا في لحن الإبل والبقر ، إذ لم يعاين في محبسه من الحيوانات إلا الفار فيحبسها كلها أبناء جنس الفار » .

ويتخذ ابن خلدون من حديثه مع الوزير أساساً لوضع قاعدة من قواعد النقد الدقيق فيعقب بقوله : « وهذا كثيراً مما يعثرى الناس في الأخبار ، كما يعثرهم الوسواس في الزيادة عند قصد الإغراب . . . فليرجع الإنسان إلى أصوله ، وليكن مهيمناً على نفسه ، ومميزاً بين طبيعة الممكن والممتنع بصريح عقله ، ومستقيم فطرته ، فما دخل في نطاق الإمكان قبله ، وما خرج عنه رفضه ، وليس مرادنا الإمكان العقلى المطلق ، فإن نطاقه أوسع شئ ، فلا يفرض حداً بين الواقعات ، وإنما مرادنا الإمكان بحسب المادة التي للشئ ، فإنا إذا نظرنا أصل الشئ وجنسه وصفه ومقدار عظمته قوته ، أجرينا الحكم من نسبة ذلك على أحواله ، وحكمنا بالامتناع على ما خرج من نطاقه . . . ولو كان ابن بطوطة قد نهج هذا المنهج الخلدونى السليم لخلت رحلته من الثغرات التي تنفذ منها سهام الطعن الموجه إليه ولكن السلطان أبا عنان كان معجباً بابن بطوطة

وبما يروى من أخبار بصرف النظر عن المنهج الذى تسير عليه ، ومن ثم « نفذت الإشارة الكريمة بأن يملى ما شاهده فى رحلته من الأمصار ، وما علق بحفظه من نواذر الأخبار ، وبذكر من لقيه من ملوك الأقطار ، وعلمائها الأخبار ، وأوليائها الأبرار ، فأملى من ذلك ما فيه نزهة الحواطر ، وبهجة السامع والنواظر ، من كل غريبة أفاد باجتماعها ، وعجوبة أطرف بانتحائها » .

وكان كاتب القصة - فيما يبدو - على شاكلة ابن خلدون ، لا يسلم بكل ما يملى عليه ، بيد أن من كان فى مثل وظيفته من جاشية السلطان لا يستطيع أن يجهر برأى ، ولكن عبارة فى المقدمة التى صدر بها الكتاب تنم على ما كان يعتمل فى خاطره إذ يقول : « وأوردت جميع ما أورده من الحكايات والأخبار ، ولم أعرض لبحث عن حقيقة ذلك ولا اختبار » ، ثم لا يلبث أن يعود فينصف ابن بطوطة ويقول : « على أنه سلك فى إسناد صحاحها أقوم المسالك ، وخرج من عهدة سائرهما بما يشعر من الألفاظ بذلك ، وقيد المشكل من أسماء المواضع والرجال بالشكل والنقط ، ليكون أنفع فى التصحيح والضبط » ، ولا ندرى هل يؤمن بهذا حقاً أم أنها مجرد مجاملة للسلطان ؟ !

أما كاتب الرحلة هذا فهو محمد بن جزى الكلبى ، وقد ولد فى غرناطة ، والتحق بمحنة بنى نصر ، وتزق فى الوظائف حتى شغل منصب كاتب السلطان أبى الحجاج بن يوسف ، فلما اختلف معه هاجر إلى فاس ليشغل نفس المنصب فى بلاط السلطان أبى عنان المرينى ، وأصبح محل ثقته . وقد عهد إليه بكتابة أخبار ابن بطوطة فقصى فى ذلك ثلاثة أشهر ، يستمع إلى الرجل ويسجل ما يملى عليه منها « وكان الفراغ من تقييدها فى ثالث ذى الحجة عام ستة وخمسين وسبعائة » ،

(ديسمبر ١٣٥٥ م) . ويظهر أن هذا التقييد كان مجرد مسودة للرحلة أعاد صياغتها فيما بعد « فكان الفراغ من تأليفها فى شهر صفر عام سبعة وخمسين وسبعائة » (فبراير ١٣٥٦ م) أى أنه أنفق قرابة ثلاثة أشهر أخرى فى تبييض المسودة ووضعها فى صورتها النهائية .

ولا يدل أسلوب ابن جزى على أنه كان من الكتاب الموهوبين ، وهو كثيراً ما يعمد إلى السجع المتكلف . وإلى الإطناب حيث لا محل للإطناب ، وإلى تضمين أشعار الشعراء بلا مناسبة ودون أن تكون لها صلة بالموضوع . ولعل أسوأ ما فى الأمر أن يضمن كلامه فقرات يقتبسها من المؤلفين السابقين دون أن يشير إلى أسمائهم ، وكثيراً ما سطا على مواطنه ابن جبير فنقل من رحلته فصولاً على نحو ما نرى فى وصف دمشق وحلب وبغداد وغيرها فأفسد بذلك الإطار العام لحديث ابن بطوطة القصصى المسترسل ، الفياض بالحوية والخالى من الحشو والتكلف .

بيد أننا يجب أن نعترف بأن الرجل بذل غاية الجهد فى أن يخلق من أخبار ابن بطوطة عملاً فنياً متماسكاً ، ولا شك أنه لقى فى ذلك كثيراً من العناء ، فابن بطوطة لم يكن جغرافياً يهتم بالمكان اهتمامه بمقابلة الأشخاص والتحدث عنهم . وهو لم يدون مذكرات عن أسفاره أو لعله دون شيئاً وضاع . فكان كل اعتماده فى إملاء أخبار رحلته على ما وعته ذاكرته ، وعسير مهما كان المرء من قوة الذاكرة أن يروى التفاصيل الكاملة لأحداث ربع قرن . ولهذا كانت أخبار الرجل قصصاً متفرقات . ولما كان ابن جزى لا يعرف شيئاً من أمر البلاد التى تحدث عنها ابن بطوطة فليس غريباً أن يقع فى أخطاء وهو يحاول أن ينسج من أخبار محدثه قصة متكاملة البناء . وماذا يصنع ابن جزى وقد قطع

صاحبه على نفسه عهداً بالآ يساك طريقاً ما أكثر من مرة ، فكثرت أسماء الأماكن التي يذكرها واختلطت عليه مواقعها والمسافات التي تفصل بينها ؟ ! وماذا يصنع ابن جزى وصاحبه رجل يستمع إلى القصص التي يرويها المترجمون المحليون فيصدقها دون تحقيق أو تمحيص ؟ !

ومهما يكن من أمر فقد كان هذا الاضطراب سبباً في توجيه النقد إلى بعض أجزاء الرحلة ، وبخاصة ما يتعلق منها بوصفه للقسطنطينية وزيارته للصين .. وهو في الأولى أخف وأيسر فعظمه ينصب على اضطراب التواريخ ، غير أن هناك إجماعاً على أن الرجل قد وصف المدينة وصف شاهد عيان قوى الملاحظة ، ولكنه في الأخرى أدهى وأمر حتى أن البعض لينكر أن يكون ابن بطوطة قد زار الصين أصلاً ، ومن هؤلاء شيفر Schefer وفيران Ferrand ويول Yule وعندهم أن ما ذكره عن هذه البلاد إنما هو من قبيل التلفيق ، وهو زعم فيه كثير من التحامل .. حقاً إن وصف الرجل المفصل للصين فيه كثير من النقاط الغامضة ، ولكن هذا لا يقوم دليلاً على أن كل ما ذكره الرجل عن الصين إنما هو من نسج الخيال . ففيه فقرات معينة لا يمكن أن تصدر إلا عن معاينة مباشرة ، وكثير من أحاديثه تؤكد المصادر الصينية فيما يروي البحاث الياباني ياماموتو Yamamoto ، وتؤيده رحلة ماركوبولو الذي زار الصين من قبله ومكث فيها زهاء سبعة عشر عاماً ، ومات قبل أن يبدأ ابن بطوطة رحلته بعام واحد .

— ٤ —

ويشتمل كتاب «تحفة النظار» ، في غرائب الأمصار ، وعجائب الأسفار» على وصف للرحلات الثلاث التي قام بها ابن بطوطة .

والرحلة الأولى هي أهم الرحلات وأطولها ولذا فإن حديثها يستغرق معظم صفحات الكتاب وقد قضى فيها الرجل ما يقرب من ربع قرن: إذ بدأها من طنجة مسقط رأسه « في يوم الخميس الثاني من شهر الله رجب الفرد عام خمسة وعشرين وسبعائة معتمداً حج بيت الله الحرام وزيارة قبر الرسول عليه أفضل الصلاة والسلام » (١٤ يونيو ١٣٢٥ م) وأنهاها في مدينة فاس التي وصل إليها « يوم الجمعة في أواخر شهر شعبان المكرم من عام خمسين وسبعائة » (نوفمبر ١٣٤٩) .

ولم يكن ابن بطوطة يوم أن خرج من طنجة يعرف أن الأقدار ستجعل منه جغرافياً رغم أنه ، فقد خرج ينوي فريضة الحج فحسب ، ولم يدرك في خلده أن النوى ستقذف به إلى مختلف البلاد فلا يعود إلى وطنه إلا بعد سنين طوال . ومن السهل أن نتابع رحلته في المغرب وفي مصر . فقد مر بالجزائر وتونس وليبيا ووصل الإسكندرية في أول جمادى الأولى سنة ٧٢٦ هـ (٥ أبريل ١٣٢٦ م) أي أنه أنفق زهاء عشرة أشهر في هذا الجزء القصير من رحلته ، تزوج فيها مرتين وطلق مرة واحدة . وفي الإسكندرية بدأ يفكر — وربما ليس لأول مرة — في أن يتحول من حاج إلى رحالة محترف بعد أن لقي فيها « الإمام العالم الزاهد الورع الخاشع برهان الدين الأعرج » وأقام في ضيافته ثلاث ليال . وكان هذا الشيخ هو الذي ألقى في روعه القلب في البلاد وزيارة مختلف الأمصار ويروي ابن بطوطة قصة هذا الأمر فيقول :

« دخلت عليه يوماً ، فقال لي : أراك تحب السياحة في البلاد ؟ فقلت له : نعم إني أحب ذلك . ولم يكن حينئذ خطر بخاطري التوغل في البلاد القاصية من الهند والصين ، قال : لا بد لك من زيارة أخى فريد

الدين بالهند ، وأخى ركن الدين زكرياء بالسند ، وأخى برهان الدين بالصين ، فإذا لقيتهم فأبلغهم منى السلام ، فعجبت من قوله وألقى في روعى التوجه إلى تلك البلاد ، ولم أزل أجول حتى لقيت الثلاثة الذين ذكرهم ، ومن الإسكندرية قصد القاهرة ، ولكنه لم يسلك الطريق المألوف للحجاج ، بل راح يتنقل في ريف مصر . ويوحى خط سيره في الدلتا بأنه قد وضع الحج فعلا في المقام الثاني ، وأخذ بهم زيارة المدن ومقابلة الأشخاص وبخاصة العلماء والأولياء . فهو يعرج على تروجه ودمهور ثم بقصد فوة . ويعبر فرع رشيد إلى منية المرشد لزيارة شيخها أبي عبدالله للمرشدى ، وكان قد سمع به أيام إقامته في الإسكندرية . وبينما هو نائم ذات ليلة يرى وكأنه « على جناح طائر عظيم يطير في سمت القبلة ، يتيان ، ثم يشرق ، ثم يذهب في ناحية الجنوب ، ثم يبعد الطيران في ناحية الشرق ، وينزل في أرض مظلمة خضراء » ويتركها ، فلما قص رؤياه على الشيخ المرشدى فسر لها بأنه سوف يحج ويتجول في بلاد اليمن والعراق وبلاد الترك وبلاد الهند ويبقى بها مدة طويلة ، وسيلقى فيها أخاه دلشاد الهندي ! . تري هل تصدق الأحلام إلى هذا الحد فترسم خريطة لرحلة مستقبله تستغرق خمسة وعشرين عاماً ؟ ! أم هو الفتى الشاب أراد أن يبرر لنفسه تقاعسه عن السير المباشر إلى بيت الله الحرام فروى حديث الشيخين الأعرج والمرشدى ؟ !

ومن فوة سار رحالتنا إلى النحرارية وبيار والمحلة الكبرى وملطين (بلطم) ثم دمياط التي يصفها بأنها « على شاطئ النيل ، وأهل الدور الموالية له يستقون منه الماء بالدلاء وكثير من دورها بها دركات ينزل فيها إلى النيل ، وشجر الموز بها كثير ، يحمل ثمره إلى مصر في المراكب ، وغنمها سائمة هملا بالليل والنهار ، ولهذا

يقال في دمياط : سورها حلوى ، وكلاهما غم : وإذا دخلها أحد لم يكن له سبيل إلى الخروج إلا بطابع الولي : فن كان من الناس معتبراً طبع له في قطعة كاغد ، يستظهر به لحراس بابها ، وغيرهم يطبع على ذراعه فيستظهر به . والطير البحري بهذه المدينة كثير متناهى السمن ، وبها الألبان الجاموسية التي لا مثيل لها في عذوبة الطعم وطيب المذاق ، وبها الحوت البورى يحمل منها إلى الشام وبلاد الروم ومصر .

ومن دمياط يتجه إلى أشمون الرمان فسمند ، حيث يركب النيل مصعداً إلى مصر ، وهو يخصها بحديث طويل يصف فيه مساجدها ومدارسها ومستشفياتها والترافة والنيل والأهرام ، ويصف المدينة بأنها « تموج موج البحر بسكانها ، وتكاد تضيق بهم على سعة مكانها » وقد يبدو أن في هذا الوصف الإنشائي مبالغة دفع إليها حب ابن بطوطة لمصر ، ولكن يؤيده ما ذكره الرحالة الإيطالي فرسكوبالدو Frescobaldo الذي زار القاهرة في سنة ١٣٨٤ وذكر أن مئات الألوف من سكانها ينامون خارج المدينة لقلة المساكن فيها .

ومن القاهرة يتوجه مع الحاج الأفريقى إلى ميناء عيذاب على البحر الأحمر ماراً بمدن الصعيد الكبرى ، ولكن الحرب القائمة بين السلطان وقبائل البجة تحول بينه وبين عبور البحر فيعود إلى القاهرة ليرحل منها إلى الشام فيزور « غزة أول بلاد الشام مما يلي مصر » ، فمدينة الخليل فالقدس ، ومن بعدها يضطرب حديث رحلته ، فلا نستطيع رسم خريطة لخط سيره . ويتحدث عن مدن الشام بلا ترتيب ، وهي ظاهرة تتكرر فيها بعد . وكان من بين البلاد الشامية التي زارها صور وصيداء وطبرية وبيروت وطرابلس وحلب وبعبك ، ثم دمشق التي يسهب في وصفها وتعدد بعض فضائل أهلها

وعاداتهم ولا ينسى بين الحين والحين أن يطعم حديثه ببعض الطرف والحكايات .

وفي دمشق يترك زوجته ويخرج مع الراكب الشامي قاصداً الحجاز ، سالكا طريق الحج المألوف . وما كان له أن يفعل غير ذلك ، فظروف الصحراء الشاقة تحم على سالكيها أن يلتزموا بدرب محدد وإلا تعرضوا للهلاك ... وبعد رحلة طويلة وصل الراكب مدينة الرسول فأقاموا بها أربعة أيام ، ثم خرجوا قاصدين مكة المكرمة لتأدية فريضة الحج . ويصف ابن بطوطة المدينة المنورة ومعالمها ، والطريق إلى مكة وما به من آبار ومواقع ويتكلم في أسباب عن شعائر الحج وعن المسجد الحرام ثم يصف مكة المعظمة بأنها « مدينة كبيرة متصلة البنيان ، في بطن واد تحف به الجبال ، فلا يراها قاصدها حتى يصل إليها ، وتلك الجبال المطلقة عليها ليست بمفرطة الشموخ ... ولأهل مكة الفعال الجميلة ، وللكارم التامة ، والأخلاق الحسنة ، والإيثار للضعفاء والمتقطعين ، وحسن الجوار للغرباء ... ونساء مكة فائقات الحسن ، بارعات الجبال ، ذوات صلاح وعفاف ، وهن يكثرن التطيب ، حتى إن إحداهن لتبيت طابوقة وتشتري بقوةها طيباً ، وهن يقصدن الطواف بالبيت في كل ليلة جمعة ، فيأتين في أحسن زى ، وتغلب على الجرم رائحة طيبهن ، وتذهب المرأة فيبقى أثر الطيب بعد ذهابها عبثاً . ولأهل مكة عادات حسنة في الموسم وغيره » .

ويحقق ابن بطوطة الغرض الذي ترك من أجله طنجة وهو تأدية فريضة الحج ، ولكنه بدلا من أن يفكر في العودة إلى وطنه كما يفعل معظم الحجاج ، يخرج من مكة في العشرين من ذي الحجة سنة ٧٢٦ هـ (أكتوبر ١٣٢٦ م) مع الراكب العراقي ، ولا يقصد إلى بغداد

مباشرة كما كان ينتظر ، بل يفصل عن الراكب في التجف ليزور واسط والبصرة والأبلة ، ويبدى عجه من أن تصبح البصرة التي انتهت إليها زعامة النحو يوماً ما ، وقد فشا فيها الجهل بقواعد اللغة حتى لا يسلم من هذا خطيب الجمعة فيها .

ومن الأبلة يتجه إلى أطراف فارس ، فيزور تسير واصفهان وشيراز وكازرون ، ويكشف في وصفه عن إعجاب عظيم بمظاهر الطبيعة ، بالإضافة إلى عنايته الموهودة بالناس ، وبأحوالهم الاقتصادية والاجتماعية ، وحديثه عن العلماء والأولياء ومالهم من كرامات . ويضطرب حديثه عن زيارته لشيراز وهو على قصته ، فيخلط بين زيارته الأولى هذه وزيارته الثانية لها في طريق عودته في سنة ١٣٤٧ م . ثم يقفل عائداً إلى العراق فيزل بالكوفة ويسترعى نظره كثرة الشيعة في جهاتها ، ثم يقصد بغداد التي فقدت الكثير من رونقها وعظمتها بسبب تخريب المغول لها ؛ وقد وافق وصوله إليها وجود أبي سعيد بهادور خان ملك العراقيين وخراسان الذي أعجب بموكبه ونظامه .

وأقام ابن بطوطة في العراق شهرين ، زار فيها تبريز والموصل ونصيبين وماردين ثم عاد إلى بغداد ، فوجد الحاج العراقي على أمة الرجل فصاحبه إلى مكة حيث أدى فريضة الحج للمرة الثانية . ويظهر أن الأسفار المتواصلة كانت قد أجهدت الرجل فصاحبه عزه على أن يجاور بمكة ثلاث سنوات كاملة (٧٢٧ - ٧٣٠ هـ ، ١٣٢٧ - ١٣٣٠ م) حج فيها ثلاث مرات ، وشهد خلالها الفتنة التي وقعت بين أمير مكة « عطيفة » وبين آيديمور أمير جند الملك الناصر ، ثم خرج من مكة قاصداً بلاد اليمن فذهب إلى جدة ومنها ركب البحر لأول مرة في حياته وكان متعباً لركوبه . وبعد يومين

تغيرت الرياح ، فصعدت المركب عن السيل الى قصلتها ،
وانتهت بها الى الساحل الأفريقي للبحر الأحمر ،
فأرست عند رأس دوائر فيما بين عيذاب وسواكن ،
فلما تحسن الجو ركب البحر من سواكن يريد أرض
اليمن وهذا البحر لا يسافر فيه بالليل لكثرة أحجاره ،
ولما يسافرون فيه من طلوع الشمس الى غروبها
والواقع أن هذه المنطقة من ساحل البحر الأحمر تكثر
فيها شعاب المرجان مما يعرض الملاحه للأخطار ما لم تتخذ
الحيلة اللازمة . وبعد ستة أيام وصل الى ميناء «حلى»
فأكرمه سلطانها عامر بن ذؤيب وكان قد عرفه من قبل
في حج سنة ثلاثين .

وفي اليمن زار «زيد» التي كانت المقر الشتوى
للسلطان نور الدين على ، خامس سلاطين دولة بنى
رسول . ثم يخرج منها قاصداً صنعاء قاعدة بلاد اليمن
الأولى ، ويستريح نظره «أن المطر ببلاد الهند واليمن
والحبشة إنما ينزل في أيام القيظ ، وأكثر ما يكون
نزوله بعد الظهر من كل يوم في ذلك الأوان» وبعد
هذا من الأموز الغربية ، وهو أمر لا نستغربه من ابن
بطوطة الذى ينتمى الى حوض البحر المتوسط حيث
لا يكون المطر إلا في فصل الشتاء .

انحدر ابن بطوطة من صنعاء الى «عدن مرسى
بلاد اليمن على ساحل البحر الأعظم» ويظهر أنه لم يعد
يخشى البحر كما خشيه وهو يركبه في جلة ، فقد سافر
من عدن في البحر أربعة أيام قاصداً ساحل أفريقية
الشرقى فلما بلغ زيلع وجدها «أقذر مدينة في المعمور ،
وأوحشها وأكثرها تنناً» حتى لقد فضل أن «يبيت
في البحر على شدة هوله ولم يبت فيها لقدرها» ، وبعد
رحلة بحرية استغرقت خمس عشرة ليلة وصل مقلشو ،
والتقى بسلطانها أو شيخها كما يدعوه القوم ، ووصف

مجلسه وكيفية الدخول عليه : ثم ركب «البحر من مدينة
مقلشو متوجهاً الى بلاد السواحل قاصداً مدينة كلوا من
بلاد الزنوج» والسواحل هو الاسم الذى أطلقه العرب
على أفريقية الشرقية التى هى الآن كينيا وتنزانيا ،
ومنه اشتق اسم اللغة السواحلية التى تسود الآن في تلك
الجهات .

وبعد زيارة سريعة لساحل شرق أفريقية ، عاد
رحالتنا الى بلاد العرب . وأظنه كان قد أصبح مغرمًا
بركوب البحر ، فهو يركبه في رحلة جديدة يطوف فيها
السواحل الجنوبية والشرقية لشبه الجزيرة العربية قبل
أن يقصد مكة ليحج حجته الخامسة ، وكان
أول نزوله «مدينة ظفار الحموض . . . آخر بلاد اليمن
على ساحل البحر الهندى ، ومنها تحمل الخيل العتاق الى
الهند ، ويقطع البحر فيما بينها وبين بلاد الهند ، مع
مساعدة الرياح ، في شهر كامل . . .» ويرى أن «من
العجائب أن دوابهم إنما علفها من السردين وكذلك
غنهم» وهو أمر لا يزال شائعاً حتى اليوم . ويصف
ابن بطوطة سكان ظفار ويتحدث عن سكانها وتجارتها
ويصف أشجارها ويوجه عناية خاصة الى التانبول
والتارجيل وهو جوز الهند ، «وهذا الشجر من أغرب
الأشجار شائناً وأعجبها أمراً ، وشجره شبه شجر النخل
لا فرق بينهما إلا أن هذه تثمر جوزاً وتلك تثمر تمرًا ،
وجوزها يشبه رأس ابن آدم ، لأن فيه شبه العينين
والفم ، ودخلها شبه الدماغ إذا كانت خضراء ، وعليها
ليف يشبه الشعر ، وهم يصنعون به حبلاً يخطون بها
المراكب عوضاً من مسامير الحديد» .

ومن ظفار واصل صاحبنا رحلته الى بلاد عمان ،
ومنها سافر الى هرمز وسيراف ووصف مفاصل اللؤلؤ
فيما بين سيراف والبحرين . ثم عبر الخليج العربى الى

القطيف ، وانحدر إلى هجر فالجماعة التي صاحب أميرها برسم الحج ، وأدى الفريضة للمرة السادسة سنة ٧٣٢ هـ فلما انتهى الحج عزم على السفر إلى اليمن والمند . فتوجه إلى جدة ، ومكث فيها أربعين يوماً ينتظر مركباً تحمله ، فلما لم يوفق أخذ مركباً برسم عذاب ، وانتهى به المطاف إلى مصر ، فلم يبق فيها طويلاً وتركها قاصداً بلاد الشام ، ومنها سافر إلى « بر التركية » بطريق البحر ، وكانت العالما أول مدينة ينزل بها ، ثم زار معظم المدن الكبرى في آسيا الصغرى مثل أنطالية (أضالیه) وقونية وأقصر و سيواس وأيا سلوق (افيسسوس) ويزمير (أزمير) ومغنيسية (منيسه) وبرصا وقصطمونية وانتهى إلى ميناء صنوب (سينوب) على البحر الأسود . وخط سير الرجل في هذه الأنحاء يعتوره خلط شديد حتى ليتعذر تحقيقه . ولكن ابن بطوطة من ناحية أخرى يعطى صورة واضحة للدولة العثمانية في دور نشأتها ، إذ يصف الامارات والدويلات التركية المتعددة قبل أن يجمعها العثمانيون في دولة واحدة .

وبعد أن أقام في صنوب أربعين يوماً عبر البحر الأسود إلى شبه جزيرة القرم ، فنزل في مدينة الكفا (فيودوسيا) وكانت تابعة لجمهورية جنوة وبها أكبر سوق للرقيق المملوكي في العصور الوسطى ، وفيها سمع ابن بطوطة صوت نواقيس الكنائس لأول مرة في حياته . ثم اكترى عجلة وسافر إلى مدينة القرم فبقى فيها أياماً تركها بعدها إلى مدينة أزاك (آزوف) فبلدة الماجر بالقوقاز ، وفيها تجهبز قاصداً معسكر السلطان محمد أوزبك ، خان مغول القبيلة الذهبية ، وكان ينزل على مسيرة أربعة أيام من الماجر بموضع يقال له « بش دغ » ويتحدث ابن بطوطة عن مثوله في حضرة السلطان ، وعن زواجه الأربع وترتيب في السفر معه ، وعن

بنته وولديه ؛ ويسمع عن مدينة البلغار فيتوجه إليها ليرى « ما ذكر عنها من انتهاء قصر الليل بها وقصر النهار أيضاً ، في عكس ذلك الفصل » . وفيها يفكر في السفر إلى أرض الظلمة (سيبيريا) ثم يضرب عن ذلك لعظيم المؤنة ، وقلة الجدوى ، ويعود من مدينة البلغار إلى معسكر الخان في بش دغ حيث يقضى أيام عيد الفطر ، ويصف عادات القوم فيه ؛ ثم يرحل مع السلطان إلى مدينة الحاج ترخان (استراخان) وفيها ترغب الزوجة الثالثة للسلطان وهي ييلون بنت ملك الروم اندرونيكوس الثالث أن تزور أباه لتضع حملها عنده ، ويستأذن ابن بطوطة في أن يصحبها إلى القسطنطينية ، فيؤذن له ، ويسير في ركبها . ولا نعرف على وجه التحقيق الطريق الذي سلكه الموكب عبر البلقان لغموض أسماء كثير من المدن التي يذكرونها ابن بطوطة .

وفي القسطنطينية صح عزم الخاتون على ألا تعود لزوجها ، وكان قد مضى على مقامها شهر وستة أيام ، ومن ثم قفل ابن بطوطة عائداً إلى عاصمة السلطان أوزبك في مدينة السرا على نهر الفلجا ، ومنها عبر النهر وسار إلى خوارزم « أكبر مدن الأتراك وأعظمها وأجملها وأضخمها » ثم غادرها إلى بخارى وسمرقند وترمد وبلغ وغزنة وكابل ووصل إلى السند المعروف بينج آب بتاريخ الغرة من شهر الله المحرم مفتتح عام أربع وثلاثين وسبعائة (١٢ سبتمبر ١٣٣٣ م) . وبهذا ينتهي الجزء الأول من الكتاب .

- ٥ -

كان قد مضى على ابن بطوطة يوم أن دخل الهند نحو تسعة أعوام منذ مغادرته مسقط رأسه طنجة . وفي الهند أقام تسعة أعوام أخرى ، فقد تركها قاصداً الصين

في السابع عشر لشهر صفر سنة ثلاث وأربعين وسبعمائة (٢٢ يولييه ١٣٤٢ م) فلا غسرابة إذن أن يخص الهند بالنصف الأول من الجزء الثاني ، خاصة وأنه لقي الخطوة لدى السلطان محمد بن تغلق الذي عينه في منصب القضاء بدلهى لمدة خمس سنوات .

ويقضى ابن بطوطة في وصفه لبلاط السلطان ، ومراسيم احتفالاته ، واستقباله للملوك والأمراء . ويقص الحكايات عن تواضعه وإنصافه ، واشتداده في إقامة أحكام الشرع ، ورفع للمغارم والمظالم . ولكنه في الوقت نفسه لا يغفل فتكات هذا السلطان ، وما نجم من أفعاله . ولا ينسى ابن بطوطة أن يشيع هوايته الخاصة في الحديث عن الناس وحياتهم وعاداتهم ، فيحدث عن أشجار الهند وفواكهها ، والحبوب التي يزرعها الهندويقتانون بها ، وعن عاداتهم في حرق أنفسهم بالنار ، وعن نهر الكنج المقدس ورماد الجثث المحرقة ، وعن السحرة الذين يدعون « بالجوكية » . ويتسم حديثه عن هذه الأمور بالصدق والبساطة .

ويرى السلطان أن يبعث بهدية إلى ملك الصين ، فلا يرى خيراً من ابن بطوطة لرأس الوفد الذاهب إلى الصين ، لما يعرفه فيه من حب الأسفار والرحلات . ولا يكاد الوفد يصل مدينة كول (عليكرة) حتى يشترك في حرب ضد الهنادك ، ويستشهد بعض أعمدائه ويقع ابن بطوطة في أسر جماعة منهم يسلبونه كل متاعه ، ولكنه لا يلبث أن ينجو من الأسر « على يد ولى من أولياء الله » . ويأحق برفاقه فيجدهم قد نشاءموا من السفر وعزموا على الرجوع ، غير أنه يقنعهم بمواصلة السير إلى قندهار . وبعدها يركب الوفد البحر ، فيمر بساحل القفل (ساحل مليبار) حتى ينتهى إلى قاليقوت وكانت مجمع سفن أهل الصين وجاوة وسيلان وإيران

وغيرها . ويجهز لهم سلطانها مركباً تحملهم إلى الصين ، ويكون من حسن حظ ابن بطوطة ألا تعجبه « الكابن » المخصصة له فيبقى ليلته على الساحل ليستقل مركباً أخرى نقل إليها متاعه ، ولكن الريح العاتية تقلب المركب التي رفض النزول بها فيموت ركبها وبيتلج البحر هدية السلطان ، وتهرب المركب الأخرى التي كان مفروضاً أن يركبها وفيها كل متاعه وغلته وجواريه ، وتتركه منفرداً على الساحل لا يملك سوى سمادة صغيرة وبضعة دنانير .

كان هذا الحادث كفيلاً بأن يفل من عزم ابن بطوطة ، ويصرفه عن مواصلة السفر إلى الصين ، خصوصاً وقد انتفى الغرض منها بضياح هدية السلطان ، ولكنه يمكث بساحل مليبار شهوراً يسافر بعدها إلى جزائر ذبية المهل (جزائر المديف) ، ويقيم له الحظ فيها ، فيتولى منصب القضاء ، ويتزوج بأربعة نسوة احداهن ربيبة سلطنة الجزائر ، ويحدثنا الرجل حديثاً متمناً عن الجزائر ، وعن سكانها وأعمالهم ، وعن مساكنهم وعاداتهم ، وعن الملكة التي تحكمهم ويذكر سبب إسلامهم في قصة أقرب إلى الخرافة .

ويتشدد القاضي ابن بطوطة في تنفيذ أحكام الشرع فيوغر صدور بعض الناس ، ويضطر في النهاية إلى أن يترك الجزائر بعد إقامة سنة ونصف سنة إلى جزيرة سيلان ثم إلى ساحل كرومندل وإقليم بنغاله فشبه جزيرة الملايو وأندونيسيا حتى ينتهى إلى ميناء الزيتون (تشوان شوفو) في الصين ، ثم يزور بعض المدن الصينية القريبة من الساحل مثل الخنسا (هانج - تشو) وهي في نظره أكبر مدينة رأها على سطح الأرض ، وخان بالق (بكين) وهي عاصمة القان « الذي مملكته بلاد الصين والخطا » ولكنه لا يلقاه لتغييه عن العاصمة .

وبركته بعد إشفائها ، البلاد المغربية ، وأفاض الاحسان على الخاص والعام ، وغمر جميع الناس بسانع الإنعام ، فتشوقت النفوس إلى الثول ببابه ، وأملت لثم ركابه ، فعند ذلك قصدت القდوم على حضرته العلية ، مع ما شفى من تذكاز الأوطان ، والحنين إلى الأهل والخلان ، والمحبة لبلادى التى لها الفضل عندى على البلدان .

ويبحر الرجل من مصر إلى تونس في صفر سنة ٧٥٠ هـ (مايو ١٣٤٩ م) ويقيم فترة لدى أحد أقاربه فيها ، وبدلاً من أن يوصل سفره إلى بلاده بطريق البر يركب البحر إلى جزيرة سردينية ثم يعود بها إلى مستغانم بالساحل الجزائري ثم يقصد فاس ، فيصلها في أواخر شهر شعبان المكرم من عام خمسين وسبعماية (نوفبر ١٣٤٩ م) ويمثل بين يدي سلطانها أبي عنان ، الذى شمله بعطفه ، وغمره بإحسانه .

- ٦ -

ولا يستقر ابن بطوطة طويلاً في فاس ، بل يقوم برحلته الثانية إلى الأندلس ليكون له حظ من الجهاد والرباط ، فيما يقول ، فقد كان المسلمون فيها يعانون أخطر مرحلة في تاريخهم بعد أن ضاع معظم ملكهم . ويقضى الرجل في رحلته هذه شهوراً من عامى ٧٥١ هـ ، ٧٥٢ هـ (١٣٥٠ - ١٣٥١ م) ينتقل فيها من بلد إلى بلد ، فيزور رندة ومربلة ومالقنسة وبلش Velez وغرناطة وملكها إذ ذاك أبو الحجاج يوسف بن إسماعيل من ملوك بني نصر ، وفيها التقى بابن جزى الذى شاء له القدر أن يكون كاتب رحلته بعد ذلك بخمس سنوات ومن غرناطة يعود الرجل إلى فاس بطريق مراكش ومكناسة ، ويظهر أنه لم يكن يقصد الجهاد كما زعم ،

ويفيض ابن بطوطة في وصف ما رآه من أحوال أهل الصين وفنونهم وما خصوا به من أحكام الصناعات ويتحدث عن الفخار الصينى ، وعن التراب الذى يوقدونه مكان الفحم ، وعن عاداتهم في تقييد ما في المراكب ، وفي منع التجار من الفساد ، وحفظهم للمسافرين في الطريق ، وعن نظام التأمين الاجتماعى الذى وضعوه لحماية العجزة والشيخ والأيتام والأرامل ، وعن العملة الورقية التى يستخدمونها في البيع والشراء : « فأهل الصين لا يتبايعون بدينار ولا درهم . . . وإنما بيعهم وشراؤهم بقطع كاغد ، كل قطعة منها بمقدار الكف : مطبوعة بطابع السلطان ، وإذا تمزقت تلك الكواغد في يد إنسان ، حملها إلى دار كدار السكة عندنا ، فأخذ عوضها جديداً ودفع تلك ، ولا يعطى على ذلك أجرة ولا سواها ، لأن الذين يتولون عملها لم الأوراق الجارية من قبل السلطان » .

ولا يطيب عيش ابن بطوطة وقد وصل « خان بالق » عاصمة الصين ، إذ تقوم فيها الفتن ، وينتهى أمرها بمقتل القان ، ويضطر الرجل إلى مغادرة المدينة على عجل عائداً إلى الزيتون ، حيث وجد سفينة حملته إلى سومطرة ومنها إلى ساحل مليبار . ولا يعود الرجل إلى دلى ليلقى سلطانها صاحب الرسالة التى لم تصل والمدية التى ابتلعها البحر ، بل يسافر إلى هرمز ومنها إلى العراق فالشام فمصر ، ويقضى في القاهرة حيناً ثم يسافر إلى مكة ليحج حجته السابعة والأخيرة فيصلها في الثانى والعشرين لشعبان سنة تسع وأربعين (١٦ نوفبر ١٣٤٨ م) . فلما انتهى الحج عاد مع الركب الشاى إلى غزة ثم القاهرة ، وفيها علم « أن مولانا أمير المؤمنين ، وناصر الدين ، للمتوكل على رب العالمين ، أبا عنان قد ضم الله به نشر الدولة المريفية ، وشفى

ومن ابوالاثن يتجه لزيارة مملكة مالى التى خلفت
مملكة غانة وامتدت حدودها على النيجر حتى « جاو » ،
ويبلغ مدينة كارينفو على النيجر الذى يحسبه نهر النيل ،
وقد ظل كل الرحالة يعتقدون ذلك حتى أثبت مانجو
بارك فى سنة ١٧٩٥ م أن لا صلة بين النهرين . وأخيراً
يصل رحالتنا إلى مدينة مالى نفسها ، حاضرة ملك السودان
وهو كمعاده يتحدث فى روايته عن السلطان ، وعن
سكان المملكة وعاداتهم وطبائعهم ، وما يستحسنه من
أفعالم ، وما يستقبحه منها ، ويصف شجر البواباب
الضخم الذى يستخذه القوم لخزن مياه المطر ، ولا
يزالون يفعلون ذلك حتى اليوم ، ويتحدث عن الخيل
التي تكون فى النيل ، ويقصد بها أفراس النهر ، ثم
ينتهى إلى « تنبكتو » ويلتقى فيها بجاعة من المصريين
يكرمون وفادته ، ويواصل سيره إلى تكدا ، وفيها
يحيته أمر السلطان بالعودة إلى فاس .

— ٧ —

ويطوى النسيان رحلة ابن بطوطة ، فهم لم تكن
من النثر الفنى الذى يتوارثه المشتغلون بالأدب العربى
عبر القرون ، ومع أنها حفلت بالحكايات والقصص
والأساطير التى تعطى صوراً للمجتمع الذى عاش فيه
ابن بطوطة والتي قد تستهوى الناس ، فلم يكن لها حظ
من الرواج والذوبوع فى القرون التالية ، وأغفلها الكتاب
الذين جاءوا من بعده إغفالاً تاماً ، فلا إشارة إليها ،
ولا اقتباس منها كما كانت العادة مع أمثاله من المصنفات
ويختصر الرحلة فى القرن الحادى عشر الهجرى
(السابع عشر الميلادى) كاتب يدعى البيلوونى ، فلا
يكون المختصر بأحسن حفظاً من النص الكامل ، فينسى
هو كذلك كما نسى الأصل من قبل ، ولكنه يكون بعد

ولاً لامتدت إقامته فى الأندلس ، ولاستقر فى قلعة من
القلاع مع المرابطين ، وإنما هى زيارة خاطفة أشبه
بزيارات السائحين فى هذه الأيام .

وحديث ابن بطوطة عن رحلته الأندلسية مقتضب
بعكس حديثه عن الرحلة الأولى ، ولعل مرد ذلك إلى أن
أهل المغرب كانوا يعرفون عن الأندلس الشئ الكثير ،
فلم يكن لدى رحالتنا جديد يرويه . ولا يتحدث الرجل
حديثاً ذاتياً كما كان يفعل وهو يقص أخبار أسفاره فى
المشرق بل يتحدث عن جبل الفتح (جبل طارق)
وما أقامه فيه أبو الحسن وأبو عثمان من تحصينات .

وكانت رحلة ابن بطوطة الثالثة والأخيرة إلى بلاد
السودان الغربى ، وكأنما أراد ألا يلقى عصا التسيار إلا
بعد أن يزور كل بلاد المسلمين ، واستغرقت هذه
الرحلة عامى ٧٥٣ ، ٧٥٤ ، ١٣٥٢ (١٣٥٣ م)
وكان ابن بطوطة أول من جاب الصحراء الأفريقية
الكبرى ووصف مشاهداته فيها . وقد خرج الرجل من
بجلماسة فى غرة محرم سنة ثلاث وخمسين فى رفقة قافلة
مرت ببلدة نفازا ثم تاسرها إلى أرسلت منها تكشيفا
(كشافاً) ليستطلع الطريق ، وليعد لإقامتها فى
ابوالاثن أول أقاليم مملكة السودان ، وقد وصلتها القافلة
بعد سفر شهرين كاملين من بجلماسة ، ويعجب ابن
بطوطة من سكانها الذين لم فعال لا تنفق وإسلامهم
« فأما رجالهم فلا غيرة لليسهم ، ولا ينسب أحدهم إلى
أبيه بل ينتسب إلى خاله ، ولا يرث الرجل إلا أبناء
أخته دون بنيه وأما نساؤهم فلا يحتمن من
الرجال ولا يحجنجن ، مع مواظبتهم على الصلوات ،
ومن أراد الزواج منهن تزوج ، لكنهن لا يسافرن مع
الزوج ، ولو أرادت إحداهن ذلك لمنعهما أهلها »
ويروى قصتين طريفتين يؤيد بهما كلامه .

طبع الرحلة كاملة مع ترجمة إلى اللغة الفرنسية ومقدمة علمية تحليلية طويلة . ونشرت رحلة ابن بطوطة كاملة في باريس لأول مرة في أربعة أجزاء فيما بين سنتي ١٨٥٣ ، ١٨٥٨ م . ولا تزال هذه الطبعة الباريسية هي أهم طبعت رحلة ابن بطوطة حتى يومنا هذا ، وقد أعيد طبعها أكثر من مرة .

وعن هذه الطبعة الباريسية طبعت الرحلة في القاهرة طبعين عربيين كل منهما في مجلدين ، وظهرت الطبعة الأولى فيما بين عامي ١٨٧١ ، ١٨٧٥ م أي بعد نحو عشرين سنة من ظهور الطبعة الفرنسية ، ثم ظهرت الطبعة الأخرى في سنة ١٩٠٤ . ومن أسف أن الذين نشروا الطبعين العربيين لم يحفلوا بالحواشي والتعليقات التي كتبها العالمان الفرنسيان ، ولم يفكروا في نقل المقدمة الوافية التي صدر بها الكتاب ، واكتفوا بنشر النص العربي دون حاشية أو تعليق .

وكان لظهور الجزء الأول من الطبعة الباريسية في سنة ١٨٥٣ صدها في الأوساط العلمية ، مما أثار اهتمام العالم الفرنسي ارنيس رينان (١٨٢٣ - ١٨٩٢) فكتب عن ابن بطوطة ورحلته دراسة قيمة . وبدأ يعني بالرحلة كثير من الكتاب ، يدرسونها ويترجمون أجزاء منها إلى مختلف اللغات ومنهم كولي Cooley وديفاك Devic وديلافوس Delafosse وفيران Ferrand ويول Yule وكورديه Cordier وكان الأتراك من أسبق الناس اهتماماً بهذا الأمر ، إذ كانت بلادهم مما اهتم به ابن بطوطة في رحلته ، وبدأ هذا الاهتمام بمجرد ظهور الطبعة الباريسية كاملة ، ومن ثم شرعت صحيفة « تقويم وقائع » تنشر الرحلة في فصول مسلسلة منذ سنة ١٨٦١ ، ثم ظهرت ترجمة تركية كاملة للرحلة في ثلاثة مجلدات من وضع الداماد محمد شريف فيما بين سنتي ١٨٩٧ ، ١٩٠١ .

قربن من الزمان الخيط الذي يهدي إلى الرحلة ويدل عليها ، فقد عثر على مخطوطات موجز اليلوني اثنان من رحالة الربع الأول من القرن التاسع عشر هما زينسن Seetzen الألماني وبوركهارت Burckhardt البريطاني ونقلها إلى مكتبي جوتا وكبردج ، فكان هذا هو بداية اهتمام أوروبا بابن بطوطة ورحلته ، ومن عجب أن يظل العرب على جهل ببضاعتهم حتى تكتشفها أوروبا ، ثم لا يسارعون باستردادها إلا بعد سنين طوال .

عرفت أوروبا إذن رحلة ابن بطوطة ممثلة في الموجز الذي كتبه اليلوني ، وكان المستشرق كورجارتن Kosegarten أسبق العلماء الأوروبيين عناية بها ، فدرسها دراسة تحليلية نشرها في سنة ١٨١٨ م ومعها ترجمة باللاتينية لثلاث مقتطفات منها أعطاه عناوين الرحلة الفارسية Iter Persicum والرحلة الملديفية Iter Maldivicum والرحلة الأفريقية Iter Africanum ثم جاء من بعده تلميذه أبز Apetz فدرس وصف ابن بطوطة لساحل مليبار ونشر دراسته في سنة ١٨١٩ م . وفي سنة ١٨٢٩ نشر القس صموئيل لي Rev. Samuel Lee في لندن أول ترجمة كاملة لموجز الرحلة باللغة الإنجليزية .

وبعد أن تم للفرنسيين الاستيلاء على مدينة قسنطينة الجزائرية ، عثروا على خمس مخطوطات من رحلة ابن بطوطة ، وكان بعض أجزاءها بخط ابن جزى نفسه ، وكان من بين المخطوطات اثنان كاملتان . ونقلت هذه المخطوطات بالطبع إلى المكتبة الأهلية بباريس ، وعنى اثنان من العلماء الفرنسيين هما دفريري Defrémery وسانجيتي Sanguinitti بدراستها ، ومقابلة النسخ بعضها ببعض ، ومقارنة نصوصها ، وتمكنا في النهاية من

من ضبط الأعلام وشرح بعض الألفاظ ، ولكنهما
أضافا إلى طبعتهما بعض الجرائط الجديدة التي رسمها
وحققها الشيخ محمد فخر الدين مدرس الجغرافية في
كلية دار العلوم . وقد ظل مهذب رحلة ابن بطوطة
لعدة سنوات من كتب المطالعة المقررة على طلبة المدارس
الثانوية .

وكان آخر ما ظهر من ترجمات رحلة ابن بطوطة
ترجمة مجرية نشرها ايفان هرباك في براغ سنة ١٩٦١
وأخري إيطالية نشرها جبريل في فلورنسا في نفس
السنة .

وإذا كان هذا هو اهتمام الأجانب برحلة ابن
بطوطة ، فإن من حقنا أن نهيب بالمستولين عن حياة
تراثنا العربي ونشره أن يوجهوا عنايتهم إلى هذه الرحلة ،
وأن تظهر في القريب طبعة عربية جديدة مخففة مشروحة
فنحن أولى الناس بهذا العمل ، وأظننا في نهضتنا
الفكرية الحاضرة من أقدرهم عليه .

وفي سنة ١٩١٢ نشر مزبك الجزء الخاص بالهند
والصين في هبرج مترجما إلى الألمانية . وفي سنة ١٩٢٧
أخرج الأستاذ فؤاد افرام البستاني في بيروت مختارات
من الرحلة في ثلاثة كتيبات . وكان الأستاذ هـ . جبب
H. Gibb من اهتموا برحلة ابن بطوطة فنشر في لندن
سنة ١٩٢٩ مختصراً لها بالإنجليزية مزوداً بكثير من
الحواشي العلمية الضرورية ، وذكر في مقدمته التحليلية
الوافية أنه يزمع ترجمة الرحلة كاملة ، وقد صدق وعده
فشرع منذ سنة ١٩٥٨ يترجم الرحلة معتمداً على طبعة
ديفيمري وسانجنى الباريسية ، ونشر منها حتى الآن
جزأين مزودين بالحواشي والجرائط وبعض الصور .

وفي سنة ١٩٣٤ نشرت وزارة (المعارف)
المصرية مختارات من الرحلة تحت عنوان « مهذب
رحلة ابن بطوطة » قام على تهذيبه وضبط غريبه وأعلامه
اثنان من كبار رجالها هما الأستاذ أحمد العوامري
والأستاذ محمد أحمد جاد المولى ولم يهتم الرجلان بأكثر



تطريات النشاط الإشعاعي الأساسية لرذرفورد

بسم

الدكتور اسماعيل بسبوني لفرع

مدير مركز الشرق الأوسط الاقليمي للنظائر المشعة

حياته

ولد « أرست رذرفورد » في ٣٠ أغسطس عام ١٨٧١ ميلادية في مينة « نيلسون » بنيوزيلندا ؛ وهو من الفيزيقيين البريطانيين المخلودين بفضل ما قدمه للعلوم الفيزيكية من النظريات والدراسات العميقة وبالأخص في ظاهرة النشاط الإشعاعي حيث تعهداها بالبحث العميق مسهماً في التعرف على خصائص الإشعاعات المنبعثة من المواد المشعة . وقد أحب الفيزيكا وكرس حياته لتقدمها ، ففي معاملته أثبت بالتجارب العملية الكثير من الظواهر الفيزيكية ، وتوصل إلى العديد من الثوابت والخواص الفيزيكية . درس في جامعة نيوزيلاندا ثم انتقل إلى إنجلترا حيث أجرى من البحوث « بكامبردج » ما جعله أستاذاً للطبيعة في جامعة « ماكجيل » بمونتريال عام ١٨٩٨ . ثم عين أستاذاً للفيزيكا بجامعة « مانشستر » عام ١٩٠٧ . وانتقل إلى جامعة « كامبردج » حيث عين أستاذاً للفيزيكا العملية عام ١٩١٩ ، كما قبل بالإضافة إلى هذا أستاذية الفيزيكا في المعهد الملكي بلندن .

وفي عام ١٩١٩ أثبت بالتجارب العملية إمكان

تحويل عنصر إلى آخر تحويلًا صناعيًا ، وقد كان هذا الحدث حلاً يراود العلماء منذ قديم الزمان . كما اكتشف خواص جسيمات ألفا وبيتا المنبعثة من المواد المشعة ؛ واكتشف جسيماً من مكونات نواة الذرة ألا وهو « البروتون » . وقد وضع الأسس والدعائم لتكوين الذرة ، ووضع نموذجها الذي بنى عليه الأستاذ « بوهر » نظريته الحديثة لتكوينها ؛ فإليه يرجع الفضل في أهم فكرة ونظرية أدت إلى ما أقره العلماء بعد عدة سنوات لنموذج الذرة وما تحويه من جسيمات . وقد انتخب عضواً في الجمعية الملكية البريطانية وهي أهم جمعية علمية بإنجلترا في عام ١٩٠٣ وهو في سن الثانية والثلاثين ؛ ومنح الكثير من الأوسمة والدرجات العلمية البريطانية وغيرها ؛ ونال جائزة نوبل عام ١٩٠٨ لما قدمه للعلوم من الجديد من النظريات ومن العظيم من البحوث .

وكان يعمل معه بمعامله بجامعة مانشستر الأستاذ « بوهر » ذائع الصيت في التركيب الذري والبحوث الذرية فكانا قوة مبتكرة باحثة في فرعي الفيزيكا الذرية : العمل والنظري .

ألف الكثير من كتب النشاط الإشعاعي منها

« التركيب الكهربى للمادة وطبيعة الذرة » ، « الإشعاعات المنبعثة من المواد المشعة » ونشر كثيراً من البحوث العلمية ما زالت هدياً للباحثين والدارسين .

ويعتبر « رذرفورد » مرجعاً وعالمًا رائداً فى النشاط الإشعاعى والإشعاعات المنبعثة من المواد المشعة ؛ فما من سؤال دار به العلماء إلا وقد وجد له حلاً علمياً معززاً بالتجارب العملية ومدعماً بالنظريات المفصلة .

حياته العلمية :

قضى « رذرفورد » حياته فى وقت بلغت فيه البحوث الفيزيائية قمة ازدهارها ، فقد تقدمت تقدماً مثيراً فيه كثير من التطور والإكتشافات والابتكارات . وبعمق تفكيره فى تركيب الذرة انتهى إلى وضع نموذج لها كان أولى خطوات التقدم فى العهد الذرى ؛ ولما لم يتسن له تفسير بعض المشاهدات العملية بتطبيق القوانين المعروفة وقتئذ على نمودجه هذا تدارس الأمر مع زميله الأستاذ « بوهر » الذى تولى تعزيز نمودج « رذرفورد » للذرة مدعماً إياه بالأفكار الجديدة المتحررة من قيود القوانين المعروفة ومستخدماً الحديث من نظريات الكم . ومطابقاً تلك النظريات على حركات الجسيمات المكونة للذرة مخالفاً بذلك ما نعارف عليه العلماء فى علم الفيزياء وقتئذ .

نظرية « رذرفورد » لتركيب الذرة :

درس « رذرفورد » النظريات التى وضعها العلماء قبله عن تركيب الذرة وعرف مواطن الضعف بها . وعلى قهذى تلك الدراسات وضع نمودجه لتركيب الذرة . فقد فكر « طومسون » فى نمودج للذرة بعد إكتشافه للإلكترون وإثبات وجوده بالذرة . وقد تابعت النظريات فى تركيب الذرة لعل العلماء يجمعون على صورة مقبولة لشكل الذرة وتركيبها تثبتوها

المشاهدات وتعززها نتائج التجارب التى عمت الكثير من معامل الفيزياء بالعالم . وقد كان من الواضح أن الذرة لتعادلها كهربائياً تحمل شحنتين كهربائيتين مختلفتين : الأولى سالبة وهى شحنة الإلكترونات التى ثبتت علمياً ولاشك فى وجودها بالذرة ، وتبعاً لذلك لا بد من وجود شحنة موجبة تساوى فى مقدارها شحنة الإلكترونات ويحملها الجزء الثانى من الذرة الذى مازال غامضاً حينئذ . وبمجهود غير يسير وبتجربة ناجحة استنتج « طومسون » أن عدد الإلكترونات بالذرة يساوى وزنها الذرى ، ولكن أثبت « باركلا » فى عام ١٩١١ عكس هذا وأوجد أن عدد الإلكترونات بذرات العناصر الخفيفة يساوى نصف الوزن الذرى ماعدا ذرة الهيدروجين التى بها إلكترون واحد . وحيث أن الذرة متعادلة كهربائياً فإن عدد الشحنات الكهربائية الموجبة يكون قد تعين بصفة مبدئية وهو نفس عدد الإلكترونات . وكى تحتفظ الذرة داخلها بشحنتين كهربائيتين مختلفتين ولا تتلاشيان فإنه لا بد من وجود الإلكترونات السالبة بجانب الشحنات الموجبة فى حالة مستقرة ، فلا يجذب الإلكترون نحو شحنة موجبة فيلتصق بها وتلاشى شحنته ، ولا بد من أن تكون الإلكترونات فى حالة سكون أيضاً . وقد أعلن « طومسون » عن احتمال وجود الشحنة الموجبة فى كرة مقفلة بالذرة موزعة توزيعاً منتظماً عليها وتتخللها الإلكترونات فى مواضع ثابتة بفعل قوى التجاذب عليها من جميع الجهات .

على ضوء هذه الافتراضات وقصورها عن تفسير الظواهر الفيزيائية الذرية ، وضع « رذرفورد » نمودجاً للذرة يعتبر نقطة الابتداء وفتحة تفكير جديد انتهى بالنمودج الذرى الذى وضعه الأستاذ « بوهر » وأقره العلماء .

افترض « رذرفورد » أنه بدلا من توزيع الشحنة توزيعاً منتظماً على كرة اعتبرها « طومسون » النواة

ذلك النموذج على يجد افتراضاً لحل ما صادف «رذرفورد» من قصور نموذج الذرة بصورته هذه من تفسير المشاهدات العملية ، تابع «بوهر» التفكير في نموذج «رذرفورد» وتحرر من قيود القوانين المعروفة ووضع افتراضات جديدة غريبة طبقت على نموذج «رذرفورد» ؛ وكانت إضافات «بوهر» هي أن كمية التحرك للإلكترون الدوار حول النواة هي كمية ثابتة أو مضاعفات هذه الكمية ، وبذلك أمكن تفسير انبعاث الطيف من ذرات العناصر على هيئة خطوط طيفية محدودة ، كما عززت تلك الافتراضات المشاهدات العملية .

النشاط الإشعاعي

خلال ثلاث سنوات متتالية في أواخر القرن التاسع عشر قدم العلماء للإنسانية ثلاثة اكتشافات غاية في الأهمية ، ففي عام ١٨٩٥ اكتشف «رونجن» «أشعة أكس» التي مهلت السبيل للتعرف على ظاهرة النشاط الإشعاعي تلك الظاهرة التي اكتشفها «بكريل» الفرنسي في عام ١٨٩٦ ، وثالثها هو إثبات «طومسون» ، «فيشرت» ، «كوفن» وجود الإلكترون خارج حيز الذرة في عام ١٨٩٧ .

اكتشافه

أجرى «هنرى بكريل» تجربة قلبت البحوث الذرية رأساً على عقب جعلت في الإمكان استخدام الطاقة الذرية الآن . فبينما كان العلماء في ذلك الوقت مشغولين بأشعة أكس والجهود المبذولة لدراساتها ومعرفة مصدرها ، أعلن «بكريل» أن أشعة أكس أو أية أشعة مماثلة ممكن أن تشع من معادن أرضية بعد تعرضها مدة لأشعة الشمس ولإثبات ذلك عرض مواد مختلفة لأشعة الشمس ثم درس تأثيرها على الألواح الفوتوغرافية ، وكما كانت دهشته عند ما اكتشف

فإنها تتركز في منطقة غاية في الصغر قطرها أقل من جزء من مليون مليون من السنتيمتر ، سميت هذه المنطقة فيما بعد بالنواة . ويحيط بهذه النواة الإلكترونات في ترتيب ما يحقق نتائج التجارب العملية . وقد وضع «رذرفورد» نموذجاً للذرة وهو أن ذرة الهيدروجين ما هي إلا مجموعة كالمجموعة الشمسية تتكون من نواة موجبة يدور حولها إلكترون سالب التكهرب كما تدور الأرض حول الشمس . بهذا التصور يكون الإلكترون واقعاً تحت تأثير قوتين متضادتين هما :

(أ) قوة الجذب بين الإلكترون سالب التكهرب والنواة موجبة التكهرب وتعمل على الإلكترون في اتجاه مركز دائرة المدار حيث يتركز مركز الجذب ،

(ب) قوة الطرد المركزية التي تؤثر عليه إلى الخارج في اتجاه نصف القطر الواصل من النواة إلى الإلكترون . وعندما تتعادل هاتان القوتان فإن الإلكترون يدور حول النواة في مدار ثابت ويظل به ما لم تؤثر عليه عوامل خارجية أو ينتقل من مدار إلى مدار .

وحسب قوانين الحركة نجد أن الإلكترون يجذب نحو النواة فيتسارع نحو المركز بعجلة مزائدة ، وبتطبيق قوانين النظرية الكهرومغناطيسية وجد «رذرفورد» أن هذه العملية تحتم أن يفقد الإلكترون جزءاً من طاقته عن طريق الإشعاع فيقترب من النواة نتيجة لهذا الإشعاع حتى تنفد الطاقة ، ومعنى هذا أن ينبعث من الذرة طيف مستمر ، وهذا ما لا يحدث إذ ينبعث الطيف من ذرات العناصر على هيئة خطوط طيفية محدودة لا استمرار فيها ؛ كانت هذه إحدى العقبات التي لم يتمكن «رذرفورد» من التغلب عليها بما هو معروف من قوانين الفيزياء . ولما عرض «رذرفورد» على زميله وصديقه الأستاذ «بوهر» متابعة دراسة

(أ) أشعة ألفا : وهى عبارة عن جسيمات تحتوى كل منها على بروتونين ونيوترونين وتحمل شحنة كهربائية موجبة قدرها ضعف شحنة البروتون الموجبة ، ويانبعاثها من النواة تتحول النواة إلى نواة ذرة أخرى أقل منها فى العدد الذرى .

(ب) أشعة بيتا : وهى عبارة عن إلكترونات تكونت بالنواة نتيجة لتحلل النيوترون إلى بروتون وإلكترون ، فيبقى البروتون بالنواة ويحولها إلى نواة ذرة أخرى أكبر منها فى العدد الذرى ويتطاير الإلكترون ويسمى أشعة بيتا ، ولذلك فهى سالبة التكهرب ولا تختلف عن أشعة المهبط سوى أنها ذات طاقة عالية .

(ج) أشعة جاما : وهى أشعة كهرومغناطيسية كالضوء وأشعة إكس وتصاحب أشعة ألفا أو بيتا إذا لم يتحقق للنواة الاستقرار

مصدر النشاط الإشعاعى :

فى سنة ١٩٠٢ عزز «رذرفورد» و«سودى» النظرية القائلة بأن النشاط الإشعاعى يتسبب عن تحطم الذرات ، وكان ذلك نتيجة بحوث أجريت على طبيعة الإشعاع المنبعث من المواد المشعة . ففى حالة الراديوم وجد أن جسيمات ألفا تنبعث منه ، وهذه الجسيمات مشابهة تماماً لنواة ذرة الهليوم ، إذ تنحطم ذرات الراديوم واحدة تلو الأخرى مشعة من داخلها جسيمات ألفا ، وكذلك ينبعث جزء من طاقة الراديوم المشع على هيئة أشعة جاما التى قلنا إنها أشعة كهرومغناطيسية كالضوء ولكنها أقوى منه بكثير .

وذرات الراديوم المتحلطة لا تحتفظ بخاصية عنصر الراديوم بل تتحول إلى مادة أخرى جديدة هى غاز الرادون ..

بطريق الصدفة أن بعض المعادن تؤثر على الألواح الفوتوغرافية تأثيرات تشابه تأثير أشعة أكس عليها ولو أنها لم تعرض لأشعة الشمس ، كما تنفذ فى طبقة سمكية من مادة لا تسمح بمرور الضوء، هذه المواد كانت لإحدى مركبات اليورانيوم . واستنتج أن هناك أشعة تفاذ غير منظورة تشابه أشعة أكس تنبعث من معدن اليورانيوم ، هذه الظاهرة الجديدة سميت «النشاط الإشعاعى» .

د آل كورى ، يبحثون فى النشاط الإشعاعى

والخواص الإشعاعية لليورانيوم وغيره من المواد سرعان ما وجد أنها نتيجة التغيرات السريعة داخل الليرة ، وكل المحاولات التى بذلت لإيقاف تلك التغيرات بالطرق الطبيعية المعروفة كتأثير الحرارة والبرودة والتفاعلات الكيميائية لم تنجح ولم تحد من قوة نشاطها الإشعاعى ، وكما نعرف لا يتعدى تأثير تلك المحاولات سحب الإلكترونات الخارجية التى تحيط بالنواة ، ولذلك استنتج على الفور - أن النشاط الإشعاعى لا بد وأنه تغيرات سريعة غاية فى السرعة تجرى فى مركز الذرة وتستمر هكذا حتى تنهى المادة المشعة وتتحول إلى أخرى خاملة .

وعلى ضوء هذه الحقائق تابع «مارى» و«كورى» بحوثهما جرياً وراء استكشاف مواد مشعة جديدة . ولا يقل ما قام به «آل كورى» أهمية عن القنبلة الذرية الآن ، فقد ابتدأ بخمسة أطنان من «البثيلند» وهو من المواد الخام الغنية باليورانيوم ، وحصلوا على كمية ضئيلة من المادة الباحثين عنها ، وأهم عنصر حصل عليه «آل كورى» هو الراديوم المعروف بشدة نشاطه الإشعاعى .

الإشعاعات الذرية :

تنشأ الإشعاعات الذرية من اضطرابات نواة ذرة المادة المشعة فتنبعث من النواة :

تحول العناصر عند الإشعاع

لقد بدأ التحول من عنصر الراديوم إلى غاز الرادون غريباً في بادئ الأمر ولكن كان متوقفاً حسب تركيب الذرة السابق . فعندما تنفصل نواة الهليوم التي تتكون من « بروتونين » و « نيوترونين » من ذرة الراديوم تفقد الأخيرة شحنتين موجبتين فيترتب على هذا أن تفقد إلكترونين كذلك من سحب الإلكترونات الخارجية لتحفظ بتعادلهما الكهربى .

ولما كان العدد الذرى للراديوم ٨٨ فان الذرة الجديدة تكون ذات عدد ذرى ٨٦ أى يحيط بها ٨٦ إلكترونات وبالرجوع إلى جدول العناصر نجد أن الذرة الجديدة ذرة غاز الرادون .

من ذلك نجد أن لدينا عنصراً يتحول إلى عنصر آخر من تلقاء نفسه ، ولذا يفسر النشاط الإشعاعى بأنه عملية تحول عنصر إلى آخر ينطلق أثناءها من داخل النواة جسيمات متناهية فى الصغر وبسرعة فائقة . وبعد ملايين السنين ستتحول هذه المواد ذات النشاط الإشعاعى إلى رصاص وهو آخر مراحلها الحاملة .

كذلك إذا تحطمت ذرة الرادون فانه ينطلق منها جسيمات ألفا بسرعة تزيد على ٣٦ مليون ميل / ساعة وتكون طاقة حركتها غاية فى الكبر ، وكل ذرة واحدة تتحطم ينتج عنها طاقة على هذا النمط أكبر من أية طاقة ناتجة من المفرعات الكيميائية . فقدر الطاقة الذرية للممكن الحصول عليها على هيئة جسيمات ألفا السريعة المنبعثة من جرام واحد من غاز الرادون تصل إلى ٨٠٠٠٠٠ كيلوات ساعة والوقت الذى تأخذه أية كمية من الراديوم ليتحول نصفها فقط إلى رادون هو ١٦٠٠ سنة وبعد ١٦٠٠ سنة أخرى يتحول نصف الباقي (أى ربع الكمية الأولى) وهكذا ، أما ذرات اليورانيوم التى تشبه الراديوم فى إشعاعها

لجسيمات ألفا فانها تتلاشى بمعدل أقل ، ويتحول نصف أية كمية منه فى ٤٥٠٠ مليون سنة ، وبجانب هذا توجد مواد مشعة أخرى تتلاشى سريعاً فى جزء من مليون من الثانية وهذه المواد غير المستقرة لا يمكن أن تبقى طويلاً ولا توجد منفردة بل مع المادة طويلة العمر التى خلقتها وأوجدتها .

أما ذرات اليورانيوم التى تشع إشعاعات ذرية كالراديوم فإنه عند تحطمها تتكون مادة أخرى وهذه تتحطم أيضاً مكونة مادة مشعة ثالثة وهكذا تستمر عملية التحطيم وخلق مواد جديدة لا تقل عن ١٣ مادة مشعة حتى تصل إلى حالة استقرار - ويكون الرصاص هو المادة النهائية المستقرة . ولما كان العدد الكتلى لنواة اليورانيوم ٢٣٨ فانه عندما تشع جسيمات ألفا ذات العدد الكتلى ٤ تتحول إلى ذرة عددها الكتلى ٢٣٤ ، وكلما حصل تغير حصل نقص فى العدد الكتلى الجديد فاليورانيوم ينتهى برصاص يسمى رصاص اليورانيوم عدده الكتلى ٢٠٦ .

والاكتينيوم ينتهى برصاص يسمى رصاص الاكتينيوم عدده الكتلى ٢٠٧
والثوريوم ينتهى برصاص الثوريوم عدده الكتلى ٢٠٨

وكل التأثيرات الكيميائية لهذه الأنواع من الرصاص واحدة فهى تتحد فى العدد الذرى وتختلف فى العدد الكتلى ولذا فهى تسمى « نظائر » .

نصف العمر أو حياة النصف

تنبعث جسيمات ألفا وجسيمات بيتا وأشعة جاما من ذرات العناصر المشعة بحساب دقيق ، فهى تنطلق وفق معدلات منتظمة وبنسبة ثابتة بحيث يمكن حساب حجمها والتنبؤ بتناقص مقدارها وعمرها . فلكل مادة عمر زمنى معروف ، ويسمى الزمن الذى ينقضى

العلماء أجهزة لقياسها لمعرفة مقدارها . وقد اخترع
العلمان « جيجرومولر » جهازاً يسمى باسميهما « عداد
جيجر » تقاس به كيات المواد المشعة مهما ضوئلت
قيمتها ، ونظرية هذا الجهاز هي تحويل طاقة الإشعاعات
الذرية إلى طاقة كهربائية على هيئة نبضة كهربائية
يمكن تسجيلها ، ولما كانت كل نبضة مصدرها شعاع
واحد أو جسم واحد فإن عدد النبضات يساوى عدد
الأشعة أو الجسيمات المنبعثة .

وهناك عداد آخر يسمى « العداد الومبضى »
ونظريته هي تحويل طاقة الإشعاعات الذرية إلى طاقة
ضوئية تؤثر على مهبط خلية ضوئية فتخرج منه
إلكترونات تنجذب بسرعة نحو مصعد الخلية محدثة
تياراً كهربائياً على هيئة نبضة كهربائية يمكن تسجيلها
وبالتالى يمكن عد الأشعة والجسيمات المنبعثة .

المواد المشعة صناعياً

وتسمى تلك المواد بالنظائر المشعة وهى تنتج من
عناصرها المستقرة ، فالعناصر المتحددة فى العدد الذرى
والمختلفة فى العدد الكتلى تسمى بالنظائر — فثلاً فى
حالة نظائر الأكسجين نجد أن ذرة الأكسجين العادى
عددها الذرى ٨ وعددها الكتلى ١٦ إذ تحتوى على ٨
بروتونات ، ٨ نيوترونات وهناك ذرة أكسجين
أخرى تحتوى على ٨ بروتونات ، ٩ نيوترونات
(أى العدد الكلى = ١٧) وهذه لها كل الخصائص
الكيميائية التى لذرة الأكسجين العادى ، وكذلك
توجد ذرة أكسجين ثالثة عددها الكتلى (١٨) .
وكل العناصر (وعددها يبلغ المائة) لها أكثر من
١٢٠٠ من النظائر يوجد مثلها فى الطبيعة ٣٠٠ ،
ومن النظائر ما تبعث بإشعاعات ذرية كالراديوم
وغيره من المواد المشعة وتسمى بالنظائر المشعة .
كان « يوليو وأيرين كورى » هما أول من حول
العناصر الثابتة إلى نظائرها المشعة ومن ثم أطلق على

لتصل المادة المشعة إلى نصف كيتها « بنصف العمر »
أرجحية النصف ، فثلاً :

نصف عمر الكربون المشع ٥٧٠٠ عاماً ، الفوسفور
المشع ١٤,٣ يوماً ،

والiod المشع ٨ أيام والراديوم ١٦٠٠ سنة
واليورانيوم ٤٥٠٠ مليون سنة — وهناك من المواد
المشعة ما هو قصير العمر ، فنها ما عمره ثوان ، ومنها
ما عمره دقائق ومنها ما عمره ساعات .

امتصاص الإشعاعات الذرية المنبعثة من المواد المشعة

تفاوتت درجة نفاذ الأشعة وقوة اختراقها للأجسام
والمواد من شعاع إلى آخر ، فأشعة ألفا تمتصها قطعة
من الورق وألواح رقيقة من الألومنيوم وأشعة بيتا
تمتصها قطعة من الألومنيوم سمكها بضعة ملليمترات ،
أما أشعة جاما وهى شديدة النفاذ وتحمل أكبر الأخطار
فيمتص معظمها قطعة من الرصاص سمكها بضعة
سنتيمترات .

أخطار الإشعاعات الذرية

تكون المواد المشعة مصدر خطر كبير على الإنسان
والحيوان والنبات إذا لم نتخذ الطرق المأمونة للوقاية
من إشعاعاتها ، ولوزادت كمية الإشعاع التى تقع على
الأجسام من مصدر مشع عن حد معلوم معروف
متفق عليه دولياً ، فلها تلحق أضراراً بالغة بالأعضاء
المختلفة التى تتعرض لها فتسبب الحروق والسرطان
وإلخلال بناء الجسم وغيرها ، وفى حالات التعرض
الشديد تؤدى إلى الوفاة فى وقت وجيز حسب شدة
الكمية .

أجهزة قياس الإشعاعات الذرية

كان لابد من قياس الإشعاعات الذرية لتوق
أخطارها والإفادة منها بطرق مألوفة ولذلك اخترع

وكان يستخدم في دراسته الألواح الفوتوغرافية وكان يستهدف الكشف عن بعض خصائص الذرات الأخرى . وقد وجد العلاقة بين سرعة الإشعاعات بعد اختراقها الشرائح المعدنية وسماك تلك الشرائح مما أدى إلى التعرف على خصائص تلك الإشعاعات .

عد جسيمات ألفا

في عام ١٩٠٨ أجرى «رذرفورد» و «جيجر» أولى التجارب لعد إشعاعات ألفا المنبعثة من المواد المشعة؛ وتتوقف هذه التجربة على ما يحدثه جسيم ألفا من تأين عظيم على طول مساره أثناء مروره في غاز ما مخلخل أى ذى ضغط منخفض . فقد جهزوا عداداً يحتوى على غاز يتأين بمرور جسيم ألفا فيه متحولاً إلى أيونات موجبة وأخرى سالبة ؛ وبوساطة لوحين يحملان شحنتين كهربائيتين مختلفتين من طرفي مصدر كهربائي أمكن جذب تلك الأيونات لها فسيبت في تحركاتها تياراً كهربائياً أمكن قياسه وكان دليلاً على اختراق جسيم ألفا للغاز المتأين . وبهذه التجربة أمكن عد الإشعاعات المنبعثة من المواد المشعة؛ وما زالت تستخدم تلك الطريقة حتى وقتنا هذا ؛ ومن عد تلك الإشعاعات أمكن إيجاد شدة النشاط الإشعاعي للمواد المشعة .

وبتلك الظاهرة تمكنا من عد جسيمات ألفا المنبعثة من جرام واحد من الراديوم ؛ وقد تحققت من أن جرام واحد من الراديوم يبعث أشعة ألفا بمعدل 3.7×10^4 جسيم في الثانية . وقد اتخذ هذا العدد ليكون وحدة اشد الإشعاعات المنبعثة من مصدر مشع ويسمى «الكيورى» .

كما أمكن «لرذرفورد» ، «بولتود» أن يعينا كمية الهليوم المنبعثة من جرام واحد من الراديوم فوجدوها ١٥٦ سم³ في السنة .

أما التأثيرات الحرارية التى تنتج من تخلص جسيمات ألفا من طاقتها وتحويلها إلى حرارة فقد عيّن

تلك الظاهرة «النشاط الإشعاعي الصناعي» ومنذ هذا الاكتشاف وعدد النظائر المشعة يتزايد يوماً بعد يوم حتى تجاوز الألف بكثير .

وتنتج النظائر المشعة في الأفران الذرية بقذف نواة العنصر بسيل من النيوترونات المتولدة بالقرن الذرى . فيدخل أحد هذه النيوترونات إلى النواة ويستقر بها فيزيد عددها الكلى مع الاحتفاظ بخواصها؛ ووجود النيوترون بالنواة يجعلها في حالة اضطراب ولا تهدأ إلا إذا بعثت بإشعاعات ذرية يمكن الاستفادة بها .

كما أن إحدى هذه التحويلات هى أن يتحول العنصر إلى نظيره المشع فيتحول مثلاً الكربون إلى كربون ١٤ المشع ، الفوسفور إلى فوسفور - ٣٢ مشع ، ثم يفقد كربون ١٤ أشعة بيتا متحولاً إلى نيروجين ، ويفقد فوسفور ٣٢ أشعة بيتا متحولاً إلى كبريت .

وهناك حالة أخرى من التحول عند القذف بسيل من النيوترونات وهى أن يتحول العنصر إلى عنصر آخر ولا يتحول إلى نظير له كما في حالة النيروجين فيتحول النيروجين إلى كربون ١٤ والكبريت إلى فوسفور ٣٢ .

ثم يفقد كربون ١٤ : فوسفور ٣٢ إشعاعاتهما على النحو السابق .

مساهمات «رذرفورد» في النظريات الأساسية للنشاط الإشعاعي

ساهم «رذرفورد» بالكثير في الفيزياء الذرية والإشعاعية والتجريبية وسنسرّد بعضها من تجاربه العديدة التى اعتبرت أساسية وجديدة وقتئذ .

نقص سرعة جسيمات ألفا عند مرورها بالمواد . في عام ١٩٠٦ درس «رذرفورد» النقص في سرعة جسيمات ألفا عند اختراقها لشرائح رقيقة من الألومنيوم

«رذرفورد» و «روبنسون» الحرارة التي تنتجها تلك الجسيمات ذات الطاقة العالية .

اكتشاف إحدى مكونات النواة

أما اتجاه الأشعة بعد اختراقها للشرائح فقد أجرى «رذرفورد» و «جيجر» و «مارزدن» في بداية عام ١٩١٠ سلسلة من التجارب دلت على أن معظم تلك الجسيمات تخترق الشرائح دون تغير في اتجاه حركتها بينما لوحظ أن الكثير من الجسيمات الأخرى قد انحرف بزوايا صغيرة وأن القليل قد انحرف بزوايا كبيرة تزيد عن ٩٠° أى ارتدت هذه الجسيمات إلى الاتجاه الذى صوبت منه . فكان هذا الارتداد الخلفى مرشداً ومنبئاً عن إحدى مكونات نواة الذرة التي ظلت سراً غامضاً وجزءاً لا يتجزأ حتى أدركها «رذرفورد» . بفيض من بحوثه ودراساته العميقة المنتظمة . ولما كانت شحنة جسيم ألفا موجبة التكهرب (وتساوى ضعف شحنة الإلكترون) فإن التفسير المقبول لهذا الارتداد لأشعة ألفا حيث صوبت هو اقتراب جسيم ألفا من جسيم آخر مثله مشحون بنفس النوع من الكهرباء فيتنافرا عند الاقتراب ويرجع جسيم ألفا القذيفة في الاتجاه الذى صوب منه ؛ كما أن نفاذ معظم جسيمات ألفا خلال الشرائح بانحراف صغير أو منعدم يمكن تفسيره بأن حجم تلك الجسيمات ضئيل بالنسبة للمسافة بين كل منها .

وقد أدت هذه التجارب إلى وضع «رذرفورد» نموذج الذرة عام ١٩١١ . وقد تطورت تلك الدراسات فعرفت شحنة النواة ونصف قطرها . كما أصبح في الإمكان تحطيم النواة صناعياً بقذفها بجسيمات ألفا . ومن مختلف التجارب وجد أن نصف قطر نواة ذرة يتناسب مع الجذر التكعيبي لعدد الكتل ، وقيمة نصف القطر ينحصر بين 1.4×10^{-13} سم وأقل من سبعة أمثاله .

الشحنة النوعية لجسيمات ألفا

في عام ١٩١٤ أجرى «رذرفورد» مع «روبنسون» تجربة لتعيين الشحنة النوعية لجسيمات أشعة ألفا بدقة فائقة وذلك بتعيين انحراف أشعة ألفا عند مرورها في مجال مغناطيسى قوى منتظم بعد انبعائها من مادة مشعة واستقبالها على لوح فوتوغرافى يصور مسارها وتأثيرها . وكانت المادة المشعة واللوح الفوتوغرافى في محتوى مفرغ تفريغاً تاماً من الغازات . وقد كررا هذه التجربة مستخدماً لوحين معدنيين متوازيين متصلين بطرفى مصدر كهربائى على ثابت فحصولاً على نفس القيمة للشحنة النوعية (الشحنة النوعية تساوى الشحنة مقسومة على الكتلة) .

طبيعة جسيمات ألفا

وعلى طبيعة وخصائص ومكونات أشعة ألفا أجرى مع «رويلز» العديد من التجارب التي أدت إلى حقيقة تلك الأشعة ، فقد أثبتا أن جسيم ألفا إن هو إلا ذرة الهيليوم المكونة من بروتونين ونيوترونين وتحمل شحنتين موجبتين .

نفتت نواة النيروجين وعناصر أخرى

إن الفضل الأول لإمكان تحويل عنصر إلى آخر تحويلاً صناعياً يرجع إلى «رذرفورد» إذ أجرى في عام ١٩١٩ تجربة أثبتت أن نوى النيروجين إذا قذفت بجسيمات ألفا المنبعثة من مصدر مشع فإنها تتفتت وتنتج نوى الأكسجين وبروتونات أى نوى الهيدروجين . وتمثل عملية التحويل بالمعادلة النووية الآتية :

نيروجين + هيليوم → أكسجين + هيدروجين + طاقة
وقد كرر تلك التجربة على الألومنيوم والبورون والفلورين والصوديوم والفوسفور فحدث

لنواها ما حدث لنوى النيوترون من تفتت عند قذفها بجسيمات ألفا . وذلك يثبت للعالم أن «رذرفورد» قد أجرى أولى التجارب الناجحة عن التفتت الاصطناعي للنوى أى تحويل العنصر إلى عنصر آخر .

نظريته عن تركيب النواة المشعة

اقترح «رذرفورد» عام ١٩٢٧ نظرية لتركيب النوى المشع ليفسر أصل أشعة ألفا . فقد افترض أن نواة الذرة المشعة تحتوى على قلب (مركز) نصف قطره يقل عن ١٠-١٢ سم يحيط به - عن بُعد - عدد من التوابع المتعادلة محددة بمدارات تسمى مدارات «الكُم» في مجال النواة المركزية ، وبعض هذه التوابع عبارة عن جسيمات ألفا المتعادلة بالإلكترونات المرتبطة بها ارتباطاً أكثر من مثيلاتها بذرات الهليوم . وتحفظ بوجودها داخل مجال النواة بظاهرة الاستقطاب وغيرها . وحسب نظرية «رذرفورد» تفتت النواة المشعة بهروب أشعة ألفا المتعادلة التابعة وانبعائها من مدارها حول النواة ؛ وعندما تصل أشعة ألفا المنبعثة مسافة معينة من النواة حيث يكون مقدار المجال الكهربائى للنواة حرجاً فإن

الإلكترون التابع لأشعة ألفا يتفصل عنها ويرجع ثانية للمركز ، وتصبح أشعة ألفا موجية التكهرب . وقد حسبت طاقة تلك الجسيمات فوجدت أنها لا تفرق عن القيمة التى تثبتها التجارب العملية . وقد سادت تلك النظرية مدة ولو أنها قصرت عن تفسير بعض الظواهر الفيزيكية . ومما يذكر أن «انسكروج» قد وضع فى نفس العام نظرية تشابه هذه النظرية فى خطوطها العريضة .

بالإضافة إلى ما سلف ذكره من البحوث التى أجراها «رذرفورد» إمّا منفرداً أو مع مساعديه فإنه كان دائب البحث والدراسة وخاصة عن كيفية انبعاث جسيمات بيتا وإشعاعات جاما التى تخلق نتيجة لتحولات داخل النواة نفسها ؛ كذلك عن طيف بيتا وطيف جاما ، وغير ذلك مما لا حصر له من موضوعات النشاط الإشعاعى .

وفى ختام هذا المقال يمكن القول أن العالم الفيزيقي «رذرفورد» كرّس حياته لخدمة العلم ؛ وكان مثلاً يحتذى به ورائداً من طليعة علماء العصر الذرى الذى نرجو أن يكون عصر رخاء للإنسانية وإزدهار للعلم لخدمة السلام ورفاهية البشرية .

سبحان

تحقيق ما للهند من مقولة مقبولة في العقل أو مرذولة

للأبي الريحان محمد بن أحمد البيروني

بسم

الدكتور أحمد محمود السارحي

الأستاذ المساعد بكلية الآداب بجامعة القاهرة

ينشر الإسلام في تلك الأصقاع على نطاق واسع ويظهر
جيل من السنديين أنفسهم بمحذون العربية ويشغلون
بعلومها .

وبرغم توقف المسلمين عن المضي في فتوحاتهم
الهندية حتى القرن الرابع الهجري ، وعلى صغر الرقعة
المفتوحة من الأرض ، فقد جنت الثقافة الإسلامية مكاسب
عظيمة في مختلف فنون المعرفة باتصالها بالهند من جديد
حتى ليقول بحق المؤرخ E. B. Havell في كتابه
(History of the Aryan Rule in India, pp. 254-56)
بأن المسلمين مدينون للهنداكة أولاً - لا لليونان -
بكثير مما وصلهم من ألوان الثقافة الجديدة في فجر
حياتهم . ويؤيد رأيه هذا أن أول كتب في الفلك
والرياضيات والطب حملت إلى بلاط الخلافة في بغداد
وذلك أيام المنصور العباسي ، كانت هندية . ثم جاء
البرامكة ، وكان آباؤهم سدة بوذيين في الغالب ،
فغنوا بأمر الهند في دولة العرب ، وأحضروا علماء
طبا وحكامها ، على حد قول صاحب الفهرست ،
ورعوا حركة ضخمة لنقل تراث الهند إلى العربية ،
لتبلغ الدراسات الهندية من بعد ذلك إلى أكمل وأوفى
صورها عند أبي الريحان البيروني أعظم علماء عصره

كان العرب قبل الإسلام ، على معرفة غير قليلة
بالهند وأحوالها عن طريق تجارهم الذين اضطلموا
بمقايضات منتجات تلك البلاد وحملوها في مواخرهم
من شاطئ الهند الغربي إلى جنوب الجزيرة العربية ،
ولم تكن رحلة الشتاء والصيف التي ورد ذكرها في
القرآن الكريم إلا إحدى رحلات هذه التجارة .

كذلك وقف العرب القدماء على جانب من حضارة
الهند وما بها من ثقافات عن طريق المدارس العلمية
الساسانية بأرض الفراتين وكان ينهض بالتدريس فيها
حكماء الهنود واليونان . وعلى أيدي أطباء الهنود بمدرسة
جند سابور نبغ من بين طلابها من العرب الحارث بن
كلدة الثقفي حتى ذاعت شهرته ببلاد فارس .

وفتح المسلمون بلاد الشام ومصر وتوغلوا في
فارس شرقاً ، ونحطت جيوشهم شمال أفريقية إلى بلاد
الأندلس في الغرب . وبهمة القائد العربي الحجاج بن
يوسف الثقفي استولى العرب على إقليم السند أواخر
القرن الأول الهجري يقودهم محمد بن القاسم الثقفي ،
ولم يكن قد بلغ العشرين من عمره بعد ، وينزل بتلك
الأراضي المفتوحة جمعاً من اليمنيين والقيسين ممن
كانوا بصحبته ، فلا يمضي قرن على ذلك الفتح حتى

بلا شبهة ، بعد أن جاب الهند سنين طويلة وحذق لغتها ، وخالط أهلها ، واستمع إلى بيان معارفهم من أفواه علمائهم ، وغاص في بطون متونهم ، ليخرج على الناس من بعد ذلك بأول وأوفى ما كتب عنهم ، بلسان عربي مبين ، وليكون كتابه هذا ، موضوع مقالنا ، هو فيما بعد الوسيلة إلى إطلاع العالم كله على هذا التراث الإنساني الزخار .

ويلف الغموض سني حياة هذا العالم الأولى فلا نعرف شيئاً يذكر عن أسرته أو عن صباه وما تلقاه في أول عهده بالتعليم . وكل ما تسعنا المراجع به أنه ولد في ذي الحجة من عام ٣٦٢ هـ (سبتمبر ٩٧٣ م) بظاهر مدينة خوارزم (برون ، فارسي = ظاهر خارج ، عربي) باقليم خوارزم وهو خيوه الحالية . وقد أخطأ بعض من كتبوا عنه ، مثل ابن أبي أصيبعة والشهرزوري ، فنسبوه إلى برون (بارن القديمة) بالسند .

ويستبين كذلك من رسالته ، الفهرست ، في بيان مقالاته وكتبه ، أنه اتصل بثلاثة من أشهر علماء عصرهم كتبوا له باسمه جملة مقالات في العلوم الطبيعية والرياضة والفلك فأثاروا له بذلك طريق البحث ومهدوا له سبيل الصنعة ، وهم : أبو نصر منصور على بن عراق وأبو سهل عيسى بن يحيى المسيحي وأبو علي الحسن بن علي الجبلي .

والمعروف أن البيروني رحل عن موطنه إلى الري وهو في العشرين من عمره ، ومنها قصد إلى جرجان حيث التقى بأستاذه الطبيب المنجم أبي سهل المسيحي . وفي رعاية أمير جرجان الزبيري قابوس بن وشمكير بدأ البيروني التأليف ، وكتب باسم هذا الأمير كثيراً من المقالات والكتب . وفي مدة حكم هذا الأمير الثانية بعد عودته إلى بلاده (٣٨٨ - ٤٠٣ هـ) كتب البيروني باسمه كتابه الكبير ، « الآثار الباقية عن القرون

الخالية » وفيه يتناول تواريخ كافة الأمم والشعوب وحساب السنين عندهم مع ذكر أعيادهم ، وقد نشره المستشرق ادوارد ساخاو في طبعات متعددة ، ويقع في ٣٦٢ صفحة من القطع الكبير . وقد كتبه مؤلفه وهو في التاسعة والعشرين من عمره وزاد فيه فيما بعد على ما سوف نشر إليه .

هذا ويشير المؤرخ أبو الفضل البهقي في تاريخه الفارسي ، الذي كتبه للسلطان مسعود الغزنوي ، إلى كتاب المسامرة في أخبار خوارزم للبيروني . ولولا ضياع هذا الكتاب لوقفنا على الكثير من سيرة هذا العالم الذي نكتب عنه .

ومن عبارة البهقي التي نقلها عن هذا الكتاب يثبت لدينا أن البيروني قد عاد إلى خوارزم عام ٤٠١ هـ هجرية ، إذ يقول أنه قضى سبع سنين في خدمة أبي العباس للأمن بن المأمون آخر أمراء دولة المأمونيين ، وقد سقط على هذا الأمير بعض جنده عام ٤٠٧ هـ وقتلوه ، ليسارع عند ذلك صهره السلطان محمود الغزنوي بدخول خوارزم والانتقام من قتله ويضم البيروني إلى حاشيته .

وينقل البهقي كذلك عن كتاب المسامرة ما يفيد بأن أبي الريحان البيروني كان على صغر سنه موضع توقير وإجلال بخوارزم .

« حكى أبو الريحان أن خوارزمشاه ركب ذات يوم وكان ثملاً فاقترّب من حجرتي وأمر بمناداتي فتمهلتي ، وأسرع بحصانه حتى باب حجرة نوبتي وأراد أن يترجل ، فقبلت الأرض وأقسمت أغلظ الإيمان حتى لا يفعل ، فقال « العلم من أشرف الولايات يأتيه كل الوري ولا يأتي » ثم قال « لولا الرسوم الدنيوية لما استدعيتك فالعلم يعلو ولا يُعلَى » .

« ولعله قد طالع أخبار المعتضد أمير المؤمنين ، إذ قرأت فيها أن المعتضد كان يوماً في البستان وكان يمسك

بيده ثابت بن قره ويسر معه ، وفجأة سحب يده ،
فسأله ثابت : لماذا سحب يدك يا أمير المؤمنين . فقال
« كانت يدي فوق يدك والعلم يعلو ولا يعلى » والله
أعلم بالصواب » .

(الترجمة العربية لتاريخ البيهقي لبحي الخشاب
وصادق نشأت ، القاهرة ١٩٥٦ ص ٧٣٤ - ٧٣٦) .
كذلك كان البيروني محل ثقة شاه خوارزم الكاملة
وموضع سره ، حتى عهد إليه بأن يستقبل رسول أمير
المؤمنين القادر بالله في منتصف الطريق إليه ويتسلم
منه في السر الخلع التي بعث بها إليه ويكتم خبرها ،
إذ خاف أن يقف على أمرها السلطان محمود الغزنوي
ويكتشف أن الأمير قد حصل عليها دون وساطته
هو وشفاعته عنه فيغضب عليه وكان يخشاه أشد
الخشية .

وتختلف الروايات عن أول اتصال هذا العالم
بالسلطان محمود الغزنوي ، فنها ما يقول بأن شاه
خوارزم كان قد بعث به في سفارة إلى محمود ومنها
ما يقول بأن محمودا كان قد سأل صهره الخوارزمي
أن يبعث إليه بأعلام بلاطه الأربعة وهم : أبو سهل
المسيحي والبيروني وأبو الخير وابن سينا . والمعروف
أن أبا سهل وابن سينا كانا قد غادرا خوارزم قبل
قدوم رسل محمود ، على أن ابن سينا لم يكن ليقبل بأية
حال السير إلى غزنة ، ومحمود يعلم عنه ضعف العقيدة ،
فضلا عما كان بينه وبين البيروني من خصومة في العلم
شديدة مشهورة . وفي بلاط محمود التقى البيروني بمجملته
من فلاسفة عصره وأدبائهم .

ولئن كانت المراجع تضمن علينا بالتفصيل في مثل
هذه المواضع الخاصة من سيرة البيروني ، إلا أنها
تظلمنا في الوقت نفسه اطلاعاً واسعاً على نشاطه العلمي
الملحوظ وما أثمر من مؤلفات كثيرة العدد غزيرة المادة
بلغ بها إلى أن صار من أعظم العلماء في عصره ومن
بعد عصره .

درس الرياضيات والفلك والطب ولم يقتصر على
التأليف فيها وحسب بل وتناول كذلك الآداب والتاريخ
واضطلع بتدوين أخبار الأمم وتواريخ العلوم .

• • •

دفع البيروني حرصه على سلامة منهجه العلمي إلى
اتقان جملة من اللغات ومنها اليونانية والسنسكريتية
فضلا عن الفارسية . فلقد كان يلتزم الرجوع إلى
المصادر الأصلية فيما يكتب التزاماً صارماً تراه واضحاً
جلياً في كل ما كتب بلا استثناء . فها هو يتحدث عن
تاريخ الطب عند اليونان فيذكر كبارهم من أمثال
غورس وأبقراط وجالينوس وأسقليدوس ، حتى تمنعه
ضعف الروايات التي بين يديه من المضي في الحديث
عن تلاميذهم حيث يقول « ولنضع في هذا الجدول
ما في مقالة أمتق من غير أن نذكر تلامذتهم فلا فائدة
فيه إذ لم ننقله عن خط سرياني أو يوناني يعطينا أمناً من
التصحيف » .

وهو ، بعد ، في قراءته لما يقع في يده من الكتب
يحرص كل الحرص على التثبت مما ورد فيها ، فها هو
يريبه بعض ما يرويه أبو بكر بن زكريا الرازي عن
ماني فلا تقعد به همته حتى يحصل على هذا الكتاب الذي
أشار إليه صاحبه بعد أربعين سنة من البحث والاستقصاء
ليعلن عند ذلك ، بانصاف العلماء ، أن الرازي قد خلع
بما اطلع عليه وأنه هو نفسه ليس بخادع .

« ذلك أني طالعت كتابه (أي الرازي) في العلم
الإلهي ، وهو يبادئ فيه بالدلالة على كتب ماني وخاصة
كتاب المرسوم بسفر الأسرار . . . فحرضني الخدانة
بل خفاء الحقيقة على طلب تلك الأسرار من معارف في
البلدان والأقطار ، وبقيت في تبايرج الشوق نيفاً
وأربعين سنة إلى أن قصصني بخوارزم بجند من همدان
متوسل بكتب وجددها وفيها مصحف قد اشتغل
من كتب المانوية على ومن جعلتها طلبتي سفر

مقالات البيروني وكتبه

كفى البيروني الباحثين مشقة حصر مؤلفاته حين اضطلع هو نفسه بأبحاث غالبيتها الغالبة في رسالته المعروفة بالفهرس : « أسماء الكتب التي اتفق لي عملها سنة سبع وعشرين وأربعائة وقد تم من عمري خمس وستون سنة قمرية وثلاث وستون سنة شمسية » . وهو يقدم لها بحديث ناقد يستعرض فيه كتب أبي بكر الرازي وآرائه .

ويبدأ فهرسه هذا بذكر ثمانى عشرة مقالة له أغلبها في الفلك ، ومن بينها كتاب الوساطة بين أبي الحسن الأهوازي والخوازمي ويقع في ٦٠٠ ورقة وجوامع الموجود لخواطير الهند في حساب التنجيم وقد أتم منه ٥٥٠ ورقة .

ثم يصنف لنا من بعد ذلك أغلب مؤلفاته هذه في تسعة أبواب هي :

١ - أطوال البلاد وعروضها ، وفيه خمس عشرة رسالة .

٢ - الحساب ، وفيه ثمان رسائل .

٣ - الشعاعات والممر ، وفيه أربع رسائل .

٤ - الآلات والعمل بها ، وفيه خمس رسائل .

٥ - الأزمنة والأوقات ، وفيه خمس رسائل .

٦ - المذنبات والنواب ، وفيه خمس رسائل .

٧ - تحقيق منازل القمر ، وفيه كتاب واحد يقع في ١٨٠ ورقة .

(ثم يذكر من بعد ذلك عشر مقالات في خواص المعادن والهندسة والطبيعة والفلك) .

٨ - التنجيم وفيه ست رسائل .

٩ - ما يجري مجرى الأحماض من الهزل والسخف وهي اثنتا عشرة رسالة مما نقلها عن الآداب الفارسية والهندية كحديث قسيم السرور وعن الحياة ، وحديث

الأسرار فتشيني له من الفرح ما يغشى الظمان من رؤية الشراب ... ثم اختصرت ما في السفر من الهديان البحث والمهجر المحض ليطالعها مأووف بأقنى وسيعجل الشفاء منها ، فهذه حال أبي بكر (الرازي) ولست أعتقد فيه محادثة بل انخداعاً لما يعتقده هو فيمن نزههم الله عن ذلك ولم يبخص حظه فيما رآه فالأعمال بالنيات وكفى بنفسه يومئذ عليه حسيباً .

ولئن كان أسلوبه في الكتابة لا تغلب السلاسة والسهولة عليه إلا أن الغموض لا يلقه ، وتراه يتفد وشيكاً بعباراته القصيرة إلى لب الموضوع الذي يعالجه . وهو لا يتردد في أن يعلن صراحة بأنه إنما يكتب فقط للخاصة من العلماء الذين يفرض فيهم الإحاطة التامة بمعارف عصره حتى جاءت المثالات فيها على التزور « إنى أنحى تصانيفي عن المثالات ليجتهد الناظر فيها ما أودعته فيها من كان له دراية واجتهاد وهو محب للعلم . ومن كان من الناس على غير هذه الصفة فلست أبالي فهم أم لم يفهم (ساخاو = مقدمة الآثار الباقية ص ٧٠) .

وأدى به نهجه هذا مع ميله الشديد إلى الجدل والمناظرة وما كان يصطنعه فيها من أسلوب ساخر عنيف إلى أن تعرض بذلك لمخاصمة كثيرين له في زمانه وبعد زمانه ، حتى كان من كتاب التراجم من سكت عن الإشارة إليه ولو بكلمة واحدة ، ومنهم ابن خلكان .

وفي عصرنا هذا نرى أعلام المستشرقين يصفونه بأنه كان بطليموس عصره ويقررون أنه فاق كل علماء زمانه بمعرفته الواسعة العميقة في الرياضيات والفلك وتقويم البلدان ، فضلاً عما كان يتمتع به من قريحة نفاذة وما كان يصدر عنه من اتجاهات نقدية تشبه إلى حد كبير تلك التي عرفها أوروبا في عصورها الحديثة (مقدمة الآثار الباقية لساخاو) .

صنمى الباميان ، أو ما تصدى فيه للدراسة أشعار العرب
كفاية الألف من الانعام فى شعر أبى تمام .

١٠ - العقائد ، ويشمل على كتاب واحد هو :
تحقيق ما للهند من مقولة مقبولة للعقل أو مردولة ويقع
فى ٧٠٠ ورقة .

ويذكر من بعد ذلك خمسة كتب أخرى من بينها
كتاب باتنجل الذى نقله عن السنسكريتية وأفاد منه فى
تأليف كتابه القانون المسعودى .

ويشير البيرونى من بعد ذلك إلى جملة كتب
ورسائل له ذهبت عنه نسخها وسوادها . ويحتم بيان
كتبه هذا بالإشارة إلى كتب عشرة ورسائل أخرى
لم يكن قد انتهى بعد منها ، ومنها القانون المسعودى
والآثار الباقية عن القرون الحالية . وهذا الكتاب الأخير
كان قد كتبه للأمير الزيارى قابوس بن وشمكير ثم
ما فتى بضيف إليه كل ما يقع فى يده من مادته .

وما إن يفرغ من سرد ذلك كله حتى يفصح عن
نيتة فى كتابة مقالات أخرى وترجمة كتب الهند بعون
من الله لو تأخر الأجل وسلمت الحواس وصح البدن .
والبيرونى شديده الاعتداد بكل ما كتب حتى
ما صنعه فى شبابه منه ، ولا يفوته أن يؤكد ذلك فى
فهرسه حيث يقول : « ويجب عليك أن تعلم فى عدده
من كتبى مما عملته فى حدائقى وازدادت المعرفة بفنه بعد
ذلك فلم أطرحه أو استرذله فانها جميعاً أبنائى والأكثر
بابنه وشعره مفتون . . . » .

ولا يسكت البيرونى عند بيان كتبه ومقالاته هذه
حتى يذكر من بعد ذلك ما كتبه باسمه أساتذته الثلاثة
أبو نصر بن عراق وأبو سهل بن يحيى المسبحى وأبو
الحسن بن على الجبلى وهى أربع وعشرون رسالة فى
مختلف نواحي المعرفة يقول عنها « إنها بمنزلة الزبائب
فى الحجور والقلائد على النحور لا أمبر بينها وبين
الأنهار » .

وتوفى أبو الريحان البيرونى فى رجب من عام
٤٤٠ هـ ديسمبر ١٠٤٨ م أى بعد مضى ثلاث عشرة
سنة على تحريره لبيان كتبه هذا . وفى هذه السنوات
كتب عشرات الرسائل الأخرى فبلغ بذلك عدد
ما أمكن حصره من مؤلفاته جميعها ما يقرب من مائة
وخمسين كتاباً ، أغلبها يتراوح عدد أوراقه بين المائتين
والسبعائة ورقة .

ويُجمع الشهرزورى فى كتابه نزهة الأرواح فى
تاريخ الحكماء ، ويقاوت الحموى فى الجزء السادس من
معجمه وغيرهما على أن البيرونى كان « لا يكاد يفارق
يده القلم وعينه النظر وقلبه الفكر إلا فى يومى التبروز
والمهرجان من السنة لإعداد ما يحس الحاجة إليه فى
المعاش من بلغة الطعام وعلقة الرياش » .

ويذكر هؤلاء كذلك أن السلطان مسعود الغزنوى
كافأ البيرونى على كتابه القانون المسعودى بثلاثة جبال
تنوء بأحلالها من الفضة ، فردها أبو الريحان واعتذر
إليه عن قبولها بقوله « إنما نخدم العلم للعلم لا المال » .

وقد جمع ظهير الدين أبو الحسن البيهقى من رجال
القرن السادس (وهو غير البيهقى المؤرخ) جملة من
مأثور أقوال أبي الريحان ضمنها كتاب تاريخ حكماء
الإسلام (تحقيق محمد كرد على بلمشق ١٩٤٦) .

كتاب تحقيق ما للهند

غزا محمود الغزنوى الهند سبع عشرة مرة خلال
سبعة وعشرين عاماً : ابتداء من عام ٣٩١ هـ - ١٠٠٠ م
وأعجب بتلك البلاد حتى فكر فى الإقامة الدائمة بها .
وظل أبنائه يحكمون هناك قرابة قرنين من الزمان .

وبفتح محمود الجدى لهذه البلاد يبدأ دور الحكم
الإسلامى فيها وهو أظهر أدوار الهند التاريخية على
الاطلاق ، وقد انتهى بضم البريطانيين تلك البلاد إلى
مستعمراتهم منتصف القرن الماضى .

أما الحاجان الصينيان فهما فاهيان وهيون سانغ وقد قلعا الهند في القرنين الخامس والسابع الميلاديين على التوالي . وفي مذكراتهما وصف شبق لبلاط ملوك الهند وما كان به من فلاسفة وشعراء ، وما كان بتلك البلاد من جامعات ومنها جامعة تكسيلا المشهورة (الهند وجيرانها لول ديورانت ترجمة زكى نجيب محمود) ويقرر الأستاذ بيلر (Buehler : Truebner's Record 1885 August, p. 63) بحق أن ما كتبه هؤلاء هو أشبه بما يكتب للصغار ، فلا يقارن بما صنفه البيروني في ذلك .

وما يتميز به البيروني عن هؤلاء ، مجتمعين ، أنه لم يدرس طبيعة هذه البلاد وأحوال سكانها فحسب بل ودرس كذلك لغتها وآدابها في مختلف بيناتها ووقف بنفسه على رسومها وتقاليدها . وهو فما يكتبه عنها يعتمد على ما شاهدته بنفسه وسمعه بأذنيه أكثر مما يعتمد على ما قرأه « إنما صدق قول القائل ليس الخبر كالمعاينة لأن العيان هو إدراك عين الناظر عين المنظور إليه في زمان وجوده وفي مكان حصوله » .

وهو ينظر في ذلك كله بعقل الرياضى الفيلسوف العارف بمناهج البحث عند أرسطو وأفلاطون وبطليموس وجالينوس ، متاح في نقده ، عميق في بحثه ، معتدل في قصده ، متحرر للحقيقة التاريخية ما وسعه ذلك ، حتى ليرضى المنادكة إلى اليوم عن كتابه هذا الذى أطلعهم عموماً على الكثير من سالف أمجادهم وأشاد فيه بمدنيتهم ، وإن اختلفوا معه في بعض المسائل .

انتهى البيروني من تأليف كتابه هذا في المحرم من عام ٤٢٣ هـ - ١٠٣١ م ، أى بعد مزور عام ونصف عام على وفاة محمود الغزنوي الذى جاء به من خوارزم إلى غزنه وصحبه معه في غزواته الهندية . وبهذا يكون البيروني قد بلغ الثامنة والخمسين من عمره حين فرغ من كتابه هذا .

ويشجلى مظهر الإسلام بطبيعته ، كدين ومدنية ، واضحاً مشرقاً عند ذلك الفاتح الغزنوي حين كان يجالده بعسكره جند الهند في حومة القتال ويناطر بعلمايته براصتهم في حلقات الدرس ومعه أبو الريحان البيروني العالم بالسسكرينية وآدابها

ولقد صاحب البيروني محمود ثلاث عشرة مرة في غزواته الهندية . أتيح له فيها أن يحيط بعلوم الهند ويقرأ أسفارها ويخالط علماءها ، حتى إذا ما اطمأن إلى ما وقف عليه من مختلف فنون المعرفة عندهم وعرف بتقاليدهم ورسومهم وألم بمناهجهم في البحث وطرائقهم في أعمال الفكر ، خرج يعرض علينا في سفره الكبير - موضوع مقالنا - حضارة الهند ومدنيتها عرضاً شاملاً يتميز بدراساته النقدية العميقة المستفيضة .

والكثير مما يضمه هذا الكتاب من المعلومات القيمة لم يكن بالجديد على المسلمين في ذلك الوقت فحسب ، بل لقد كان كذلك حتى بالنسبة للثقافة الأوروبية في العصور الحديثة على ما يشير إليه المستشرق الألمانى ادوارد ساخاو في الصفحة الرابعة من المقدمة القيمة التى صدر بها هذا الكتاب حين نهض بتحقيقه ونشره أواخر القرن الماضى .

ولقد سبق البيروني إلى وصف الهند سفير إغريقى ، وحاجان بوذيان من الصين .

أما السفير اليونانى فهو ميغاستين الذى بعث به سلوكس الأول عام ٣٩٥ ق . م إلى چندر اكبتا مؤسس دولة الموريا ، بعد جلاء الإسكندر عن الهند ، يسأله تحويل مجرى التجارة الهندية من الطريق البحرى الذى يؤدى إلى البحر الأحمر قصر ، إلى الطريق البرى عبر إيران والعراق والشام وكانت من أراضيهِ . ولم يبق لنا من وصف هذا السفير للهند إلا مقتطفات قليلة تشير إلى ازدهار الحضارة الهندية

(Cambridge Hist. of India 348, 467)

تحويله في العربية إلى معناه لم أميل عنه إلى غيره ، إلا أن يكون بالهندية أخف في الاستعمال فنستعمله بعد غاية التوثق منه في الكتابة ، أو كان مقتضياً شديداً للاشتهار فبعد الإشارة إلى معناه ، وإن كان له اسم عندنا مشهور فقد سهل الأمر ، ص ١٣ .

ومن أمثلة ذلك ، بسيط الرياح سبرس وهو الليموس ، وبسيط النار روب وهو المبصر (ص ٢١) وجانتك أى المواليد (ص ٤٨) ، ونشيش أى صاحب الليل ، ودجيشفر صاحب البراهمة ، وشيتانس أى بارد الشعاع (ص ١٠٦) .

وهو بعد حريص كل الحرص على التثبت اليقين في كل ما ينقل أو يقرأ فلا يتردد في طلب إيضاح ما يغمض عليه أو يتشكك في صحته ، « وربما وقع في خلل من جهة أرباب المكاتب والأخبار أنهم أعرضوا عن الترتيب واقتصروا على ذكر الأسامي ، وأن النسخ تجاوزوا فان المعبرين لي بالترجمة كانوا ذوي قوة على اللغة وغير معروفين بالخيانة بلا فائدة » ص ١١٢ .

هذا والمعروف أنه ظهر بالهند ، نتيجة للفتح العربى للسند أواخر القرن الأول الهجرى ، طبقة من الهنود أنفسهم من أصحاب اللسانين ، يجيدون السنسكريتية لغتهم والعربية التي كتبوا بها (ضحى الإسلام لأحمد أمين أول ٢٤٢ - ٤٤) .

• • •

والنسخة التي كتبها أبو الريحان البيروني بنفسه من هذا الكتاب عام ٤٢٣ هـ قد ضاعت وكانت تقع في ٧٠٠ ورقة . وأقدم نسخة خطية موجودة له يرجع تاريخها إلى عام ٥٥٤ هـ / ١١٥٩ م أي بعد مرور ١٢٩ عاماً على تأليف البيروني له .

وقام بنشر هذا السفر العظيم المستشرق الألماني إدوارد سانشاو عام ١٨٨٧ م بعد أن اطلع على كافة

والغالب أنه كتبه على فترات ثم أملاه في صورته الأخيرة بغيره . هذا والمعروف أن محمود قد صاحب معه جملة من المعاريين الهنود إلى قصبة ملكه ساهموا في إقامة منشآت بها - وكذلك فعل تيمور لثك من بعده بأربعة قرون - ولا يستبعد أن يكون نفر من أطباء الهند وحكامها قد صحبوه إلى غزنة كذلك . ومن المقرر أيضاً أن أعيان الهنود كانوا يقصدون بلاط الغزنويين وينخرطون في سلك حاشيتهم .

ولقد بلغ البيروني بدراسته للسنسكريتية ما لم يبلغه غيره من علماء عصره في مجال التحقيق العلمي . ذلك أن كل من كان يشتغل بعلوم اليونان مثلاً في عصره ، ومنهم ابن سينا ، كانوا يعتمدون على الترجمات السريانية دون الأصول الأولى لها في الغالب .

ويتحقق لدينا تمكنه التام من لغة الهند بشواهد متعددة ترد في كتابه . فهو يقول في ص ٩ « وهي تشابه العربية بتسمى الشيء الواحد فيها بعدة أسام ، مقتضية ومشتقة ، وبوقوع الاسم الواحد على عدة مسميات محوجة في المقاصد إلى زيادة صفات وهي مركبة من حروف لا يطابق بعضها حروف العربية والفارسية بل لا تكاد ألسنتنا ولهاتنا تنقاد لإخراجها على حقيقة مخزجها ولا أيدينا في الكتابة لحكايتها إلا بالاحتياال لضبطها بتغيير النقط والعلامات وتقييدها بأعراب إما مشهور أو معمول » .

ويتكرر مثل ذلك عنده في الصفحات ١٠ ، ١٢ ، ٨٢ ، ٢١١ . كما يلاحظ أنهم يعظمون الأسماء في لغتهم بالتأنيث . كما يعظمها العرب بالتصغير .

وثمة دليل آخر على تمكنه من هذه اللغة تراه حين يورد المصطلحات السنسكريتية الكثيرة وما يقابلها بالعربية مما يستلزم لها على قاعدته رسمها « وذاكر من الأسماء والمواضعات في لغتهم ما لا بد من ذكره مرة واحدة يوجبها التعريف ، ثم إن كان مشتقاً يمكن

النسخ الخطية الموجودة له ، وبذل جهداً علمياً كبيراً في تحقيقه ، كما قدم له بمقدمة طويلة قيمة .

ويقع الكتاب المطبوع في ٣١٨ صفحة من الحجم الكبير (٢٩ × ٢٣ سم) . هذا عدا فهرسه في ٤٦ صفحة ؛ وقد ظهرت له طبعات متعددة من بعد ذلك . والبيروني في كتابه هذا يصطنع أسلوباً رياضياً خالصاً حين يعتمد إلى التركيز الشديد في كتابته مع ميل إلى استخدام قصار الجمل تنبئ الواحدة منها على سابقتها في المعنى وترتبط بها ارتباطاً وثيقاً في تسلسل يبلغ به إلى ما يريد أن يقرره .

وما يصادف القارئ عنده من عبارات قد يغلب عليها الغموض ، تراها لا تلبث أن ينجلي لنا ما تحمله من المعاني حين نغشى في المطالعة والاستقراء ، « ولكنه ربما يجي في بعض الأبواب ذكر مجهول وتفسيره آت في الذي يتلوه » (ص ١٣) .

وتوفيق البيروني الكبير في تحديده لمدلولات كثير من المصطلحات والعبارات السنسكريتية في أضيق حيز بأوضح لفظ عربي مبين في الغالب ، إنما يقوم دليلاً واضحاً على أنه كان صاحب ثروة لغوية عربية غزيرة مكنية من الألفاظ والتعاريف على السواء .

وبمقارنة أسلوب البيروني في هذا الكتاب عما سبقه في كتبه الأخرى يتضح جلياً تطور إنشائه إلى الأفضل دوماً على مدار الزمن .

• • •

يقسم البيروني كتابه إلى ثمانين باباً أولها : « في ذكر أحوال الهند وتقريرها أمام ما نقصله من الحكاية عنهم » ، وآخرها : « في ذكر أصولهم (أى الهنود) الملتخية إلى أحكام النجوم والإشارة إلى طرقهم فيها » . وهو في هذه الأبواب الثمانين يتحدث عن معتقدات الهنود وشرائعهم وأحكام الفروض والعبادات عندهم كالمواريث والصيام والقرايين والكفءات والحج

والصدقات والأعياد والعقوبات والمباح من المطاعم والمشارب والمحظور منها .

كما يذكر نظام الطبقات في مجتمعهم وأحكامه ، ويشير إلى ما عندهم من أنواع الخطوط وطرائق الكتابة ويعرفنا بترانيمهم في النحو والشعر وسائر العلوم ، ويصف لنا بلادهم ومعالمها الجغرافية .

ويسوق إلينا كذلك حديثاً طويلاً عن علم الفلك عند الهنود يفصل فيه صورة الأرض عندهم وأصناف الشهور والسنين وتحليلها إلى الأيام مع ذكر مقياس الليل والنهار في حسابهم . ويشير إلى أحكام الكواكب والنجوم ومراصدها عندهم ، ومقالاتهم في المد والجزر والكسوف والخسوف .

وهو لا يكتفى بالحكاية في كل باب من هذه الأبواب وإنما يقارن كذلك بين ما عند الهنود وما عند غيرهم من الأمم ويفض في ذلك لإفاضة عالم متمكن غزير المادة آخذ بالأطراف .

فهو حين يقول بأن الهنود « يعتقدون في الأرض أنها أرضهم وفي الناس أنها جنسهم وفي الملوك أنهم رؤسائهم وفي الدين أنه نحلتهم وفي العلم أنه ما معهم » (ص ١٠) ، يأتي إلا أن يكون منصفاً في بحثه ، برغم ما لحظه من تعاليهم عليه ، فيقرر بأن أوائلهم لم يكونوا بهذه المثابة من الغفلة . فهذا براهم أحد فضلائهم يقول بأن اليونانيين وهم أنجاس لما تخرجوا في العلوم وأنافوا فيها على غيرهم وجب تعظيمهم .

وعلة اعتبار الهنود من سواهم أنجاساً هي كما يراها البيروني لقتلهم البقرة وذبحها وأكلهم للحمها . ويقول بأن تقديسها كان أصلاً بوصفها حيواناً نافعا نخدم في الأسفار وينقل الأثقال ويفيد في الفلاحة والزراعة ويمد الناس بالبلانة . ثم يشير من بعد ذلك (ص ٢٧١) إلى حكم آخر من حكماء الهند عارض هذه التفرقة . قال باسديو في طلب الخلاص : إن العاقل قد تساوى عنده

البرهمي وچندال ، والصديق والعدو ، والأمين والخائن ، والحية وابن عرس . فان كان العقل هو الذي سوى فالجهل هو الذي فصل وفصل ٢ .

ويقول في ذلك ، على ضوء مشاهداته ، بأن الإمامة في الأصل محظورة عليهم بالإطلاق ولكن الناس يقرمون إلى اللحم وينبذون فيه وراء ظهورهم كل أمر ونهي .

ويقسم الهنادكة الخلائق إلى أجناس ثلاثة هي على ما ورد في كتاب سانك (ص ٤٣) : الروحانيون في الأعلى ، والناس في الوسط ، والحيوانات في الأسفل . ولا يكتفون بذلك حتى يسلكوا أبناء جنسهم في طبقات أربع عليها البراهمة ، وهم نقاوة الجنس ولذلك صاروا عندهم خيرة الإنس ، والطبقة التي تتلوهم هي كشتري (الأكثرية) ورتبتهم عن رتبة البراهمة غير متباعدة جداً ، ودونهم ييش (الويشية) ، وهاتان الطبقتان الأخيرتان متقاربتان . وأحط هذه الطبقات هي شودر .

ويقول باسديو إن البرهمن يجب أن يكون وافر العقل بادی النظافة مقبلاً على العبادة مصروف المهمة إلى الديانة .

وأن يكون كشتري شجاعاً ذليق اللسان مهيباً في القلوب غير مهال بالشدائد . وأن يكون ييش مشغولاً بالفلاحة واقتناء السوائم والتجارة . وأن يكون شودر مجتهداً في الخدمة والتملق متحيباً إلى كل واحد بها . وبهذا تضم هذه الطبقات رجال الدين ، ورجال الحرب ، والتجار وأصحاب الأراضي ، والصناع والعمال .

أما من عداهم فهم المنبوذون وهم هادي ودوم وچندال وكلهم جذس واحد ، ويتعاطون أدناً الحرف . وهم يرجعون إلى اختلاط بعض أبناء الطبقات الأولى الثلاث بالشودر ، وهم بذلك منفيون منحنون (ص ٤٩ ، ٥٠) ، لا يطاعهم غيرهم أو يخاطبهم .

ويقض البرهمن من بعد ذلك في بيان المراحل التي يمر بها البرهمن في حياته الدينية وما يمارسه من الطقوس وما يجوز له أن يشتغل به من الأعمال وما لا يليق ، وينتقل من بعد ذلك إلى شرح أحوال كشتري وييش . أما شودر فيذكر عنه بأنه للبرهمن بمثابة عبد يتصرف في أشغاله ويخدمه . وكل عمل ينحصر البرهمن من التسابيح وقراءة بيذ (الكتاب المقدس) وقرابين النار فهو محظور عليه ، حتى أنه وييش إن صح عليهما قراءة بيذ رفعهما البراهمة إلى الولي فقطع لسانهما . أما ذكر الله وعمل البر والصدقة فهو غير ممنوع عنه . وكل من تعاطى ما ليس لطبقته أن يتعاطاه كالبرهمن التجارة وشودر الفلاحة فهو آثم (ص ٢٦٧ - ٢٧١) .

وهو في حديثه عن معتقدات الهند يذكر ما يروج عندهم في ذلك من الخرافات والأوهام ، ويشير إلى فرقة الشمنية عندهم وكانت على بغضاء شديدة للبراهمة ، وقد انتشرت تعاليمها في خراسان وفارس والعراق وبلغت الشام ، حتى ظهر زرادشت ودعا بالمجوسية فاحتلت مكانها . ويقرر بوضوح لا لبس فيه اعتقاد الهنود في وحدانية الله ويسرد علينا آراءهم في صفاته جل جلاله . ويبدو التوحيد عندهم جلياً فيما ينقله عنهم حين يحكي عن ندوة لبعض حكمائهم سأل فيها أحد ملوكهم عن معنى من المعاني الإلهية ، فيجيبه الحكيم ، نقلاً عن براهمن « إن الله هو الذي لا أول له ولا آخر لم يتولد عن شيء ولم يولد شيئاً إلا ما يمكن أن يقال أنه هو ولا يمكن أن يقال أنه غيره ، وهل يمكن إدراك معرفته حتى يعبد حتى عبادته إلا بالاستغفال به عن الدنيا بالكليّة وإدامة الفكر فيه » (ص ٣٨) .

ويبسط لنا البرهمن نظرية التناسخ عند الهنود بسطاً كافياً في كتابه ، وينقل عنهم أن الأرواح غير مائة ولا متغيرة وإنما تتردد في الأبدان . ويذكر لنا كذلك أن ماني حين نفى من إيران فدخل أرض الهند نقل

التناسخ منهم إلى نخلته ، وأن الصوفية قد تأثروا بهذه النظرية إذ يجيزون حلول الحق في الأمكنة كالسما والعرش والكرسي ومنهم من يجيزه في كل الكائنات (ص ٢٤ - ٢٧) .

كما يحدد التعريف بالصوفية في رأيه فيقول في ص ١٦ « السوفية وهم الحكماء ، فإن سوف باليونانية الحكمة وبها سمي الفيلسوف بيلا سوبا أى محب الحكمة ، ولما ذهب في الإسلام قوم إلى قريب من رأيهم سمو باسمهم ، ولم يعرف اللقب بعضهم فنسبهم للتوكل إلى الصفة وأنهم أصحابها في عصر النبي صلى الله عليه وسلم ، ثم صحف بعد ذلك فصير من صوف التيس » وينقل البيروني إلينا قدراً من عادات الهندوكية ورسومهم القديمة فيقول بأنه لا يفرق بين الزوجين إلا الموت إذ لا طائق لهم ، وأن القانون في النكاح عندهم أن الأجانب أفضل من الأقارب ، وما كان أبعد في النسب من الأقارب فهو أفضل . ومنهم من يرى عدة النساء بحسب الطبقات حتى يكون للبرهن أربعاً ولكشتر ثلاثاً وليش اثنتين ولشودر واحدة . ويجوز لكل واحد من أهل الطبقات أن يتزوج في طبقته وفيها دونها ، ولا يحل له أن يتزوج من طبقة فوق طبقته ، ويكون الولد منسوباً إلى طبقة الأم (٢٧٨) .

والمرأة إذا مات عنها زوجها فليس لها أن تتزوج ، وتقبل على حرق نفسها خوف الزلل ما لم يكن لها ولد يتكفل بصيانتها وحفظها .

والأصل في الموارث عندهم سقوط النساء منها ما خلا لإبنة فإن لها ربع ما للابن ، وجهازها من ميراثها . أما الزوجة فإن آثرت الحياة ولم تحرق نفسها كان على الوارث رزقها وكسوتها ما دامت (ص ٢٨١)

والدعاوى عندهم تسمع بالكتاب المكتوب على المدعى عليه ، فإن لم يكن فالشهود بغير كتاب ، ولا أقل في عددهم من أربعة فما فوقها ، إلا أن تكون عدالة

الشاهد مقررة عند القاضي فيجيزها ويقطع بشهادة ذلك الواحد من غير أن يترك التجسس في السر والاستدلال بالعلامات في العلانية وقياس بعض ما يظهر له إلى بعض والاحتياط لاستنباط الحقيقة ، فإن عجز المدعى عن البينة لزم المنكر الجمين (٢٧٩) .

والبيروني حين يتحدث عما عند الهنود من تراث ضخم يناقش تعريفهم للعلم بأنه هو طريق الخلاص : وما يتبع ذلك من قولهم بأن الأوجه التي يحصل بها العلم للعالم هي ثلاثة : أحدها العلم بالزمان مع الولادة والمهد ، والثاني العلم بعد الولادة ، والثالث بتعلم وبعد زمان كسائر الناس . وقولهم كذلك أن الوصول إلى الخلاص بالعلم لا يكون إلا بالزواج عن الشر (ص ٣٦) وهو يحصى لنا كذلك الكثير من كتبهم في الفلك والرياضة والنجوم وما عندهم من آلات دقيقة ومقاييس وموازين وما يستخدمونه من أدوات في الكتابة .

هذا كما يقارن بين عروضهم والعروض العربي ويذكر أنواع الشعر عندهم .

ويلاحظ أن الهنود يسمون الشيء الواحد بأسماء كثيرة جداً ، والمثال الشمس فانهم سموها بألف اسم . على ما ذكر ، كتسمية العرب الأسد بقريب من ذلك ، وهو عنده من أعظم معائب اللغة (ص ١١٢) .

ويشير في حديثه عن كتبهم أنهم يرون كتابها نظماً في الغالب ، إذ يرون أن المنشور أقبل للفساد من المنظوم فضلاً عن أن ذلك مما يسهل استظهارها (ص ٦١) ، (وبهذا يكون العرب قد قلدوا الهنود في ذلك) (٦٦) .

ويتحدث البيروني حديثاً مستفيضاً عن ملامح الهند الجغرافية فيصف أنهارها ومخارجها وممراتها ، وجبالها وما يرويه الناس من أقاصيص عنها ، ويرسم حدود ممالكها وما بها من مدن ، ويحدد لكل مكان يذكره موقعه الجغرافي وموضعه على خطوط الطول والعرض .

ويتوهم بعض المستشرقين خطاه في تحديد مواقع أماكن بعضها ، ومن ذلك ما ذكره Elliot في الجزء الثاني من كتابه في تاريخ الهند (ص ٣) حين يقول بأن البيروني يذكر تانبشر في اللوآب مما يدل على أنه لم يسافر إلى الشرق من لاهور .

ولم يظن هذا المؤرخ إلى أن بالهند كثيراً من الأماكن التي تشترك في اسم واحد . من ذلك حيدر آباد ونجدها مدينة في الدكن وأخرى في السند ، ثم الله آباد وجلال آباد وتعرف بهذه الأسماء جملة مدن في جهات متفرقة يشبه القارة الهندية .

النموذج الأول

الباب الثاني « في ذكر اعتقادهم في الله سبحانه » .
إنما اختلف اعتقاد الخاص والعام في كل أمة بسبب أن طباع الخاصة ينازع المعقول ويقصد التحقيق في الأصول ، وطباع العامة يقف عند المحسوس ويقنع بالفروع ولا يروم التدقيق وخاصة فيما افتنت فيه الآراء ولم يتفق عليه الأهواء . واعتقاد الهند في الله سبحانه أنه الواحد الأزلي من غير ابتداء ولا انتهاء ، المختار في فعله ، القادر الحكيم الحي المحيي المدبر المبقى الفرد في ملكوته عن الأضداد والأنداد ، لا يشبه شيئاً ولا يشبه شيء .

ولنورد في ذلك شيئاً من كتبهم لئلا تكون حكايتنا كالشيء المسموع فقط . قال السائل في كتاب پاتنجل : من هذا المعبود الذي ينال التوفيق بعبادته ؟ قال الحبيب : هو المستغنى بأزليته ووحدانته عن فعل مكافأة عليه براحة تؤمل أو ترنجى ، أو شدة تخاف وتتقى ، والبرئ عن الأفكار لتعالیه عن الاضداد المكروهة والأنداد المحبوبة . والعالم بذاته سرمداً إذ العلم الطارئ يكون لما لم يكن معلوم وليس الجهل بمتجه عليه في وقت ما أو حال .

ثم يقول السائل بعد ذلك : فهل له من الصفات غير ما ذكرت ؟

ويقول الحبيب : له العلو التام في القدر لا المكان فانه يجل عن الممكن ، وهو الخير المحض التام الذي يشاقه كل موجود ، وهو العلم الخالص عن دنس السهو والجهل .

قال السائل : أقتضيه بالكلام أم لا ؟

قال الحبيب : إذا كان عالماً فهو لا محالة متكلم .

قال السائل : فان كان متكلماً لأجل علمه فما الفرق

بينه وبين العلماء الحكماء الذين تكلموا من أجل علومهم ؟ قال الحبيب : الفرق بينهم هو الزمان ، فانهم تعلموا فيه وتكلموا بعد أن لم يكونوا عالمين ولا متكلمين ، ونقلوا علومهم إلى غيرهم . فكلامهم وإفادتهم في زمان ، وإذا ليس للأمور الإلهية بالزمان اتصال فالله سبحانه عالم متكلم في الأزل ، وهو الذي كلم إبراهيم وغيره من الأوائل على أنحاء شتى ، ففهم من ألقى إليه كتاباً ، ومنهم من فتح لواسطة إليه باباً ، ومنهم من أوحى إليه فنال بالفكر ما أفاض عليه .

قال السائل : فمن أين له هذا العلم ؟

قال الحبيب : علمه على حاله في الأزل ، وإذا لم يجهل قط فذاته عالمة لم تكتسب علماً لم يكن له ، كما قال في بيذ الذي أنزله على إبراهيم : « احمداوا وامدحوا من تكلم ببيذ وكان قبل بيذ » .

قال السائل : كيف تهب من لم يلحقه الاحساس ؟

قال الحبيب : تسميته تثبت إنيته فالتحيز لا يكون إلا عن شيء والاسم لا يكون إلا لمسمى ، وهو إن غاب عن الحواس فلم تدركه عقلته النفس وأحاطت بصفاته الفكرة ، وهذه هي عبادته الخالصة ، وبالمواظبة عليها ينال السعادة ، فهذه كلامهم في هذا الكتاب المشهور .

وفي كتاب كيتا ، وهو جزء من كتاب بهارث ،
فما جرى بين باسديو وبين أرجن ، أنى أنا الكل من
غير مبدأ بولادة ومنتهى بوفاة ، لا أقصد بفعلى مكافأة
ولا أختص بطبقة دون أخرى ، لصداقة أو عداوة ، قد
أعطيت كلا من خلقى حاجته فى فعله ، فمن عرفنى
بهذه الصفة وتشبه فى إبعاد الطمع عن العمل انحل وثاقه
وسهل عتاقه وخلاصه .

وهذا كما قيل فى حد الفلسفة أنها التقليل (التعلقل)
بالله ما أمكن ، وقال فى هذا الكتاب : أكثر الناس
يلجئهم الطمع فى الحاجات إلى الله ، وإذا حققت الأمر
لديهم وجدتهم من معرفته فى مكان صحيح ، لأن الله
ليس بظاهر لكل أحد يدركه بحواسه فلذلك جهلوه ،
فمنهم من لم يتجاوز فيه المحسوسات ومنهم من إذا تجاوزها
وقف عند المطبوعات ، ولم يعرفوا أن فوقها من لم يلد
ولم يولد ولم يحط بعين ، إنيته علم أحد وهو المحيط بكل
شئ علماً .

ويختلف كلام الهند فى معنى الفعل ، فمن أضافه
إليه كان من جهة السبب الأعم ، لأن قوام الفاعلين
إذا كان به كان هو سبب فعلهم فهو فعله بواسطتهم ،
ومن أضافه إلى غيره فمن جهة الوجود الأدنى .

وفى كتاب سنانك قال الناسك : هل اختلف فى
الفعل والفاعل أم لا ؟

قال الحكيم : قد قال قوم أن النفس غير فاعلة
والمادة غير حية فالله المستغنى هو الذى يجمع بينهما
ويفرق فهو الفاعل ، والفعل واقع من جهته بتحريكهما
كما يحرك الحى القادر الموت العاجز .

وقال آخرون إن اجتماعهما بالطباع فهكذا جرت
العادة فى كل ناش بال .

وقال آخرون الفاعل هو النفس لأن فى بيده أن كل
موجود فهو من يورث .

وقال آخرون الفاعل هو الزمان فان العالم مربوط
به رباط الشاة بحبل مشدود بها حتى تكون حركتها

بحسب انجذابه واسترخائه . وقال آخرون ليس الفعل
سوى المكافأة على العمل المتقدم . وكل هذه الآراء
منحرفة عن الصواب ، وإنما الحق فيه أن الفعل كله
للإادة لأنها هى التى تربط وتردد فى الصور وتخلى ،
فهى الفاعلة وسائر ما تحتها أعوان لها على إكمال الفعل ،
وتخلو النفس عن القوى المختلفة هى غير فاعلة .

فهذا قول خواصهم فى الله تعالى سبحانه ويسمونه
ايشفر أى المستغنى الجواد الذى يعطى ولا يأخذ ، لأنهم
رأوا وحدته فى المحضة ووحدة ما سواه بوجه من الوجوه
متكررة ، ورأوا وجوده حقيقياً لأن قوام الموجودات
به ، ولا يمتنع توهم ليس فيها مع أيس فيه ، كما يمتنع
توهم ليس فيه مع أيس فيها .

ثم إن تجاوزنا طبقة الخواص من الهند إلى عوامهم
اختلفت الأقاويل عندهم ، وربما سُمجت كما يوجد
مثله فى سائر الملل ، بل وفى الإسلام ، من التشبيه
والأجبار وتحريم النظر فى شئ وأمثال ذلك . مثاله أن
بعض خواصهم يسمي الله تعالى نقطة ليرثه بها عن
صفات الأجسام ، ثم يطالع ذلك عاميهم فيظن أنه
عظمه بالتصغير ، ولا يبلغ به فهمه إلى تحقيق النقطة
فيتجاوز سماجة التشبيه والتحديد بالتعظيم إلى قوله أنه
بطول اثني عشر إصباعاً فى عرض عشر أصابع ، تعالى
عن التحديد والتعديد . ومثل ما حكيناه من إحاطته
بالكل حتى لا يخفى عليه خافية فيظن عاميهم أن
الإحاطة تكون بالبصر والبصر بالعين والعين أنفصل
من العور فيصفه بألف عين عبارة عن كمال العلم ،
 وأمثال هذه الخرافات الشائعة عندهم موجودة وخاصة
فى الطبقات التى لم يسوغ لهم تعاطى العلم على ما يحى
ذكرهم فى موضعه .

النموذج الثانى

من الباب السادس عشر « فى ذكر معارف من
خطوطهم وحسابهم وغيره وشئ مما يستبدع من رسوهم » :

إن اللسان مترجم للسامع عما يريد القائل فلذلك قصر على راهن الزمان الشبيه بالآن ، وأنى كان يتيسر نقل الخبر من ماضى الزمان إلى مستأنفه على الألسنة وخاصة عند تطاول الأزمنة لولا ما أنتجت قوة النطق في الإنسان من إبداع الخط الذى يسرى في الأمكنة سريان الرياح ومن الأزمنة إلى الأزمنة سريان الأرواح فسبحان متقن الخلق ومصلح أمور الخلق .

وليس للهند عادة بالكتابة على الجلود كال يونانيين في القديم . فقد قال سقراط حين سئل عن تركه تصنيف الكتب : لست بناقل العلم من قلوب البشر الحية إلى جلود الضأن الميتة . وكذلك كانوا في أوائل الإسلام يكتبون على الأدم كعهد الخبيرين من اليهود وككتاب النبي صلى الله عليه إلى كسرى ، وكما كتبت مصاحف القرآن في جلود الظباء والتوراة تكتب فيها أيضاً . فقلوه تعالى ، يجعلونه قراطيس ، أى طوامير ، فإن القراطس معمول بمصر من لب البردى يبرى في لحمه . وعليه صدرت كتب الخلفاء إلى قريب من زماننا إذ ليس ينقاد لحك شيء منه وتغييره بل يفسد به . والكواغد لأهل الصين ، وإنما أحدث صنعتها في سمرقند سبي منهم ثم عمل منه في بلاد شتى فكان سداداً من عوز . فالهند أما في بلادهم الجنوبية فلهم شجر باسق كالنخل والنارجيل ذو ثمر يؤكل وأوراق في طول ذراع وعرض ثلاث أصابع مضمومة يسمونها تادى ويكتبون عليها ، ويضم كتابهم منها خيط ينظمها من ثقبه في أوساطها فينفذ في جميعها . وأما في واسطة المملكة وشمالها فانهم يأخذون من لحاء التوز شجر الذى يستعمل نوع منه في أغشية القسي ويسمونه بهوج في طول ذراع وعرض أصابع ممدودة فما دونه ، ويعملون به عملاً كالتذهين والصفى يصلب به ويتملس ، ثم يكتبون عليها . وهى متفرقة يعرف نظامها بأرقام العدد المتوالى ، ويكون جملة الكتاب ملفوفة في قطعة ثوب ومسدودة بين

لوحين بقدرهما ، واسم هذا الكتاب بوثنى ، ورسائلهم وجميع أسبائهم تنفذ في التوز أيضاً .

وأما خطهم فقد قيل فيه أنه كان اندرس ونسى ولم يهتم له أحد حتى صاروا أميين ، وزاد ذلك في جهلهم وتباعدهم عن العلم حتى جدد يياس بن برادر حروفهم الخمسين بالهام من الله . واسم الحرف أكثر ، وذكر بعضهم أن حروفهم كانت أقل ثم تزايدت وذلك ممكن بل واجب . فقد كان آسيذس صوّر لتخليد الحكمة ستة عشر رقماً وذلك في زمان تسلط بنى إسرائيل على مصر ، ثم قدم بها قيمش واغنون إلى اليونانيين فزادوا فيها أربعة أحرف واستعملوها عشرين ، وفي الأيام التى فيها سم سقراط زاد سمونون فيها أربعة أخرى فنمت عند أهل أثينية حينئذ أربعة وعشرين وذلك في زمان اردشير بن دارا بن اردشير بن كورش على رأى مؤرخى أهل المغرب . وإنما كثرت حروف الهند بسبب أفراد صورة للحرف الواحد عند تناوب الإعراب إياه والتجويف والهمزة والامتداد قليلاً عن مقدار الحركة ، والحروف فيها ليست في لغة مجموعة وإن تفرقت في لغات وخارجة من مخارج قلما تنقاد لإخراجها آلاتنا فانها لم تعتده بل ربما لا تشر أسماعنا بالفرق بين كثير من اثنين منها . وكتابهم من اليسار نحو اليمين كمادة اليونانيين ، لا على قاعدة ترتفع منها الرؤوس وتنحط الأذنان كما في خطنا ، ولكن القاعدة فوق وعلى استقامة السطر لكل واحد من الحروف ، ومنها ينزل الحرف وصورته إلى أسفل ، فان علا القاعدة شيء فهو علامة نحوية تقيم إعرابه .

وأما الخط المشهور عندهم فيسمى سدماترك وربما نسب إلى كشمير ، فالكتابة في أهلها : وعليه يعمل في بارانسي ، وهو وكشمير مدرستا علومهم ، ثم يستعمل في مدديش أعنى واسطة المملكة ، وهى ما حول كنوج في جهاته ، ويسمى أيضاً أرجافرت .

وفى حدود ما لولا أيضاً خطر يسمى ناكراً لا يفصل ذلك إلا بالصورة فقط . ويقع خط يسمى أردناكرى أى نصف ناكراً لأنه ممزوج منهما ، ويكتب به فى بهاتيه وبعض بلاد السند . وبعد ذلك من الخطوط ملفاى فى ملفشو فى جنوب السند نحو الساحل وسيندب فى بهنوا ، وهى المنصورة ، وكرنات فى كرنات ديش التى منها الفرقة المعروفون فى العساكر بكنره ، وانترى فى انترديش ، ودروى فى درور ديش ولارى فى لارديش وكورى فى بورب ديش ، أى ناحية المشرق ، وبيكشك فى أودنيور هناك وهو خط البُد .

ومفتتح الكتب عندهم بأوم الذى هو كلمة التكوين كافتتاحنا باسم الله تعالى (وصورته ليست من

حروفهم) وإنما هى صورة مفردة له للترك مع التنزيه كاسم الله عند اليهود فإنه يكتب فى الكتب ثلاث ياءات عبرية ، وفى التوراة يهوه بالكتابة وأذونى باللفظ وربما قيل به فقط ، ولا يكتب الاسم الملفوظ به وهو أذونى . وليسوا يجرون على حروفهم شيئاً من الحساب كما نجريه على حروفنا فى ترتيب الجمل . وكما أن صور الحروف تختلف فى بقاعهم كذلك أرقام الحساب وتسمى أنك . والذى نستعمله نحن مأخوذ من أحسن ما عندهم ، ولا فائدة فى الصور إذا ما عرف ما وراءها من المعانى . وأهل كشمير يرقمون الأوراق بأرقام هى كالتقوش أو كحروف أهل الصين لا تعرف إلا بالعادة وكثرة المزاولة ، ولا تستعمل فى الحساب على التراب .



السيد بشير كورني

بمقام

الدكتور كمال فريد

أستاذ الأدب الفرنسي المساعد بجامعة عين شمس

(١٦٧٣) وبوالو (١٦٣٦ - ١٧١١) . على كل فانه مما لا شك فيه أنه لم يترافع إلا مرات قليلة ويرجع ذلك إلى أنه لم يكن طلق اللسان فلا يسترعى التفات مستمعيه إلا نادراً . ولقد اعترف هو نفسه بهذه الحقيقة فقال : « ولما يستطيعون الإنصات إلى دون ملل » . وعندما تبيئت أسرته قصوره عن المرافعات المترجلة ، اشترى (١) له والده في سنة ١٦٢٨ وظيفتين إحداهما وظيفة محامى الملك في إدارة المياه والغابات والأخرى وظيفة المحامى الأول للملك في المحكمة البحرية بمدينة روان . ولم تكن هذه المناصب تدبر على صاحبها راتباً دون أن تستلزم منه أية خلفة إذ أننا لو رجعنا إلى سجل الجلسات نجد أن كورني أدى عمله بأمانة كاملة طوال إحدى وعشرين سنة حتى في تلك السنوات التي كان يؤلف فيها أروع مسرحياته . وما فائدة هذه التفاصيل ؟ يجب إيضاح ذلك لنبين أن كورني أطال إقامته في بلده ولم يستقر نهائياً في باريس . عندما بلغ السادسة والخمسين من عمره . وقد أضفى بعده عن مركز الحياة الأدبية والاجتماعية بباريس على إنتاجه الأدبي طابعاً خاصاً مميزاً .

(١) كانت توجد تسمية خاصة للوظائف في القرن السابع عشر ويتحتم دفع المال للحصول على بعضها .

كان المؤلف المسرحي الكلاسيكي (١) بيير كورني قد تجاوز الثلاثين من عمره عندما مثلت مسرحية السيد التراجي - كوميديا (٢) في ديسمبر سنة ١٦٣٦ إذ أنه ولد في ٦ يونيو سنة ١٦٠٦ بمدينة روان بفرنسا . وهو ينتمي إلى أسرة برجوازية (٣) اشتغلت بالمحاماة والقضاء . فكان جده قاضياً وأبوه محامياً . وعندما بلغ التاسعة من عمره التحق بمدرسة الآباء اليسوعيين ببلده فنبغ في دراسته وخاصة في الشعر اللاتيني . وعندما بلغ السادسة عشرة من عمره قام بدراسة القانون الذي كان يعتبر وقتئذ من مستلزمات التربية الصحيحة في الطبقة المتوسطة . وفي يونيو سنة ١٦٢٤ أى بعد أن أمضى سنتين فقط في دراسته القانونية حصل على أجازة الحقوق وقيد اسمه في سجل المحامين . ويدعى ابن اخته فونتونيل (١٦٥٧ - ١٧٥٧) أنه لم يترافع سوى مرة واحدة مما لا يمكن تصديقه . فقد ردوا هذا القول عن مولير (١٢) -

(١) أطلقت كلمة « كلاسيكي » على فئة من الكتاب والفنانين عاشوا في فرنسا في القرن السابع عشر ، وأصبح كثيرون منهم ذوي شهرة تجاوزت الأنفاق .

(٢) أى المأساة المملقة . وقد تجاوزوا فيما بعد عن هذه التسمية وأطلقوا عليها سنة ١٦٤٤ اسم تراجيديا فقط .

(٣) أى من الطبقة المتوسطة .

وإذا كان كورنى قد افتقر كمحام إلى القرينة وطلاقة اللسان، فإن هذا لم يمنعه من أن يشغل بمجادة تلك الوظائف التى تتطلب أحكاماً عادلة وحججاً قوية وبراعة أكثر من اعتمادها على البلاغة والفصاحة . وقد نعى عنده ذلك ميله واستعداده للمناقشة القضائية التى نجد لها بعض الأثر فى مسرحية السيد حيث يتولى كل من دون ديباج وشيمين الدفاع عن قضيتيه أمام الملك ، مما يجعله يقرر ارجاء حكمه إذ أن الأمر كان من الأهمية بمكان ويستحق أن يتداول فيه مجلس القضاء .

وكان كورنى يتردد فى أوقات فراغه على الصالونات^(١) الأدبية فى بلدته بالرغم من انطوائه على نفسه . وكان شديد الحساسية ولذا سرعان ما تفتح قلبه لمحبة شابة من أهالى روان تدعى كاترين هو ولكنه لم يتزوجها وألف بهذه المناسبة مسرحية هزلية اتخذت موضوعاً لها تلك المغامرة العاطفية « ميليت أو الرسائل المزيفة » . وقد انتهر كورنى فرصة مرور فرقة الأمير دى أورانج بروان وقدم لرئيسها الممثل موندورى تلك المحاولة المسرحية الأولى التى مثلت فى باريس على مسرح « دى ماريه » فى سنة ١٦٢٩ . وقد صرح كورنى بأنها لاقت نجاحاً باهراً إذ تمكن مؤلف مسرحى للمرة الأولى أن يشر الضحك دون وجود شخصيات ماهرة فضلاً عن استعماله أسلوباً مذهباً . ومنذ ذلك التاريخ سعى كورنى ليفرض نفسه على جمهور باريس فكتب عدة مسرحيات جديدة منها « كليتاندر » (١٦٣٢) و« الأرملة » (١٦٣٣) وهى مسرحية فكاهية تتميز بهزل المكيدة^(٢) ثم قدم « رواق باريس » (١٦٣٤) حيث ظهرت للمرة الأولى فى إحدى المسرحيات الفكاهية شخصيات تنتمى

(١) المتديتات .

(٢) بنجم هزل المكيدة أو الموقف المخرج من الارتباكات التى يقع فيها الأشخاص عند سير أحداث المسرحية ، أو المواقف الغير المنتظرة التى تجمع أشخاصاً لا ينبغي أن يلتقوا أو تفرق بين أشخاص يبحثون من بعضهم ، أو الحديث بين شخصين يعتقدان أن هدفهما واحد مع أن الحقيقة عكس ذلك .

إلى الطبقة العليا . وفى العام ذاته قدم كورنى « التابعة » و « الساحة الملكية » . وترجع أهمية المسرحية الأخيرة إلى شخصية أليدور الذى يجمع أهم مميزات أبطال كورنى فإنه بقدر الحرية ويختبر قوة إرادته باخضاعه حبه لمطالب مجده . وقد نشر كورنى فى سنة ١٦٣٥ مأساة « ميلديه » فلم تلق نجاحاً . وفى سنة ١٦٣٦ عاد إلى المهابة بمسرحية « الوهم المضحك » . ومع أننا لا يمكننا مقارنة مسرحيات كورنى الهزلية بمسرحيات مولير إلا أنها فاقت فى النجاح تلك المسرحيات المتكلفة الحشنة السابقة لها . وبالرغم من هذا النجاح : فقد أبدع واشتهر بمسرحياته التراجيدية .

وقبل أن نتحدث عن مأساته الخالدة « السيد » (١٦٣٦) التى أوصلته إلى المجد والشهرة يجب أن نذكر بأن الحدث فى المسرحيات التراجيدية السابقة له كان روائياً ومعتقداً وتنقصه الوحدة المنطقية . وقد نقل كورنى مسرحية السيد التى تتكون من خمسة فصول عن مصادرها الأسبانية .

يكون المشهدان الأول والثانى من المسرحية مقدمة ممتازة . فحدث شيمين مع وصيفتها أليدور يغرفنا بالبطلين اللذين سيشتغلان المقام الأول فى المسرحية إذ تتضح محبة شيمين لرودريج ونمينا أن تتاح لحبها تلك الحرية التى تسمح له بالظهور فى « وضع البار » . وعندما تنقل إليها وصيفتها حديث والدها عن موضوع زواجها تلمس فيها تلك الابنة المطيعة التى ترك له اختيار أحد اللذين تقدمتا للزواج منها وهما دون رودريج ودون صنش مخفية حقيقة مشاعرها تجاه رودريج . ولحسن حظها يتفق اختيار والدها مع ميلها الشخصى . فتلقى كلمات والدها « إن ابنتى تستطيع أن تحبه وترضىنى » التى تنقلها إليها أليدور صدى جميلاً فى نفسها . وبما زاد سرورها إشادته بكفاءة رودريج وفصائل والده ومجد أسرته . لقد أدرك كورنى أن التوافق التام بين أسرى رودريج وشيمين سينقلب إلى الضد على أثر قتل رودريج لوالده شيمين

الكونت : وأخيراً قد نلت مرادك . وأن رعاية الملك رفعتك إلى منصب لم يكن يستحقه سوى . لقد عينك الملك مريباً للأمير .

دون دياج : إن هذا الشرف الذى يضيفه على عائلتى يوضح للملأ عدله وبين مجلاء كيف أنه يستطيع أن يكافئ عن الخدمات السابقة ؟

الكونت : إن الملوك مهما بلغوا من العظمة ، فإنهم مثلنا ومعرضون للخطأ كسائر البشر . ويكفى هذا الاختيار دلالة للحاشية على أن الملوك لا يجزلون العطاء على الخدمات الراهنة .

دون دياج : دعنا الآن من الحديث عن اختيار يشر نفسك . فلنأتى قد نلت هذا المنصب بالإكرام والاستحقاق . فعلينا بالخضوع للسلطة المطلقة للملوك . ومتى أراد الملك ثمة شيء فلا يجوز مناقشته . وإذا شئت فهيا نصيف شرفاً إلى الشرف الذى منحنى إياه ولنسعى سوياً لربط أسرتينا برباط مقدس : أنت ليس لك إلا ابنة واحدة وليس لى إلا ابن واحد ، وبزفافهما يتأكد ما بيننا من الوداد . فأسد لنا هذا الجميل واقبل ابنى صهرراً لك .

الكونت : أصبح ابنك فى مقام يسمح له بأن يطمح لنسب أعلى لما يداخله من رتبته هذه من الكبر والفخر . فتمتع بذلك يا سيدى وأدب الأمير . وعلمه عملياً كيف يجب أن يحكم ولاية ما . ويجعل الشعوب ترتعد تحت حكمه . وأن يهب إحسانه وحبه للأبرار ويقسو على الأشرار .

دون دياج : يكفيه أن يقرأ تاريخ حياتى . فان لى ثمة أعمالاً باهرات .

فى مبارزة بينهما . ومثل هذا التناقض من أهم الوسائل التى يلجأ إليها المؤلفون المسرحيون كما نشهد ذلك على سبيل المثال فى الفصل الأخير من مسرحية « هرنانى » (١٨٣٠) للكاتب الشهير فكتور هوجو (١٨٠٢ - ١٨٨٥) . ولقد أعلن الأب رأيه فى رودريج وهو فى طريقه إلى المجلس الذى سيختار فيه الملك مريباً لابنه ، هذا الاختيار الذى سيسبب النزاع الرهيب بين الأمرتين . وبالرغم مما زفته إليها القير من الأخبار السارة فإنها تصارح وصيفتها بأنها تخشى القدر . ولا شك أن كورنى أثبت أنه كاتب مسرحى من الطراز الأول بافتتاح مسرحيته بهذا المشهد إذ كما قال فولتير : « هل يمكن الاهتمام بالنزاع بين الكونت ودون دياج إذا لم تكن ملين بالحب بين أولادهما ؟ » .

إن المشهد الثانى يظهر خلق ليونور ابنة ملك أسبانيا ويكشف عن الدور الذى تقوم به فى المسرحية . إنها تشمر بميل شديد نحو رودريج ولكنها باعتبارها أميرة لا تستطيع أن تزوج إلا من أمير مثلهما ، وإن واجبها وشرفها بحمان عليها ألا تستجيب لنداء هذا الحب . وبممكننا اعتبارها بطلّة من أبطال كورنى الذين يسعون قبل كل شيء للوصول إلى المجد ويعملون لنصرة الواجب والشرف . إنها تكافح بشجاعة لتتنصر على قلبها وعواطفها مضحية بحبها فى سبيل ذلك . فقد امتلحت رودريج أمام شيمين لتدفعها إلى حبه كما صرحت بذلك لوصيفتها ليونور ولكنها لم تجد الراحة المنشودة لأن « الحب طاغية لا يرحم أحداً » . ومع ذلك لم تكف عن مقاومة مشاعرها فتعمل على تعجيل زواج شيمين لكى تقضى على كل أمل عندها فى هذا الحب قائلا : « إن أحلى آمالى قطع الأمل » فى حبي .

وفى المشهد الثالث نشاهد الكونت والد شيمين ودون دياج والد رودريج خارجين من القصر . ويحسن أن ننقل هنا بعض الحوار الذى دار بينهما والذى نلمس فيه بعض الهجوم الموجه للسلطة المطلقة للملوك .

الكونت : إن الأمثلة الحية لها سلطان وتأثير آخر ..
 إن الذي فعلته في سنين عديدة لا يوازي
 ما فعلت أنا في يوم واحد . فإن كنت
 شجاعاً فيما مضى فأنا شجاع اليوم . وإن
 في ساعدي هذا عضد المليك . وإن غرناطه
 وأرغونيا لترتجفان وترهبان بريق حساسي ...
 لولاي للملككم الأعداء واسترقوكم بقوانينهم
 دون دياج : إني أعلم أنك تخدم الملك بإخلاص منذ أن
 كنت تحارب وتعمل تحت قيادتي . أما الآن
 وقد بلغت من الكبر عتياً ، فقد حلت
 مقامي وأظهرت كفاءة نادرة . وأخيراً
 كفى لا أطيل عليك الحديث ، أقول إنك
 أنت اليوم كشخصي بالأمس .. ولقد رأى
 الملك أن يقدمني عليك .

الكونت : لقد نلت ما كنت أنا جديرأ به .
 دون دياج : لا فإن من نال أمراً كان له أهلاً .
 الكونت : ولكن كان يجب أن يعطى القوس باريها .
 وما بلغت هذا المنصب إلا لأنك من رجال
 الحاشية القدماء .

دون دياج : لا بل قد نلته بأعمال المجيدة .
 الكونت : فلنوجز الحديث ونقول إن الملك قد راعى
 في ذلك كبر سنك .

دون دياج : بل راعى الملك شجاعتي .. ومن لم ينل
 هذا الأمر ليس له بأهل .

الكونت : لست له بأهل ! أنا ؟

دون دياج : نعم أنت .

الكونت : يا لوقا حثك أيها العجوز الجسور التي
 تستحق جزاءها (وعندئذ يلطمه) .

دون دياج : (يستل سيفه ولكنه يعجز عن الضرب)
 أعم عمالك وانزع روحي بعد أن جللني
 العار الذي يحمر له جبين سلاتي .

الكونت : فم تفكر وقد بلغ منك الضعف مداه ؟
 دون دياج : آه ما أمر أن تخور قواي عند حاجتي إليها
 في مثل هذا الظرف !

الكونت : أتمد سيفك فلست له أهلاً .. وداعاً .
 اذهب وقص على أميرك تاريخ حياتك
 عساه يتعلم منك .

لا يتعرض كورني لتفاصيل ما دار في مجلس الملك
 لأن ذلك لا يهم المشاهد في كثير أو قليل بل يكفى
 بذكر من وقع عليه الاختيار وينقل لنا الحوار الذي دار
 بين الكونت ودون دياج خارج المجلس وفي غياب
 الملك خلافاً لما ورد في الرواية الأسبانية التي استقى منها
 كورني . وقد أدى ذلك النقاش إلى لطم دون دياج
 ومهد للمبارزة التي ستم بين الكونت وابن دون دياج .
 ولماذا بشر هذا النزاع اهتماماً ؟ لأنه سيؤثر على الحب
 الناشئ بين شيمين ورودريج كما أنه يجعلنا نعطف على
 دون دياج الذي حاول المستحيل ليهدي من ثورة
 الكونت وعلى مسلك ابنه ورودريج الذي سينبري للدفاع
 عن أبيه العجوز حفظاً على كرامته . وفي كل هذا
 سيتجلى الدفاع عن شرف وكرامة ومجد العائلة الذي هو
 من أهم مميزات مسرح كورني .

وما أروع أسلوب كورني إذ أن الحوار المطول
 بين دون دياج والكونت تحول في النهاية إلى ثورة غضب
 تجلت في تلك الردود السريعة التي لم يتجاوز بعضها بيتاً
 واحداً من الشعر وأصبحت أشبه بأسنة الرماح في معركة
 حامية الوطيس انتهت باهانة يتعذر الصفع عنها عند أبناء
 أسبانيا الذين يجري في عروقهم الدم العربي ويضحون
 بحياتهم في سبيل الكرامة والشرف . لقد استبدت الأثرة
 بالكونت وفضل أن يضحي بسعادة ابنته على أن يرضخ
 لمشينة الملك . ولكننا نحن المشاهدون لم نسينا هذا الصراع
 الحب الذي يغمر قلبي شيمين ورودريج . ولا بد لنا من
 أن نتوقع الكثير بينهما .

لا ثبات شجاعته . وفي النهاية تعدد دون دياج ألا يقول
الكونت بل « والد شيمين » . وما الحكمة في ذلك ؟
إن دون دياج وجد أن الظرف لا يسمح بمراعاة شعور
ابنه بل يتحتم أن يفع أمام عينيه التف حية الكبرى . إن
كل المشهد الخامس من الفصل الأول يهدف إلى إعلان
هذه الحقيقة . إن دون دياج يقدر مدى التف حية التي
يطلب بها ابنه . إنه يطالبه بأن يفتح بحبه ويحاطر
بحياته وإن كل شيء بهون في سبيل الشرف والمجد .
وهو واثق كل الثقة من أن ابنه سيلبي نداء الشرف
فيحافظ على مجده ومجد أسرته . وعندئذ انتاب رودريج
صراع عنيف ترجمه نجيب الحداد شعراً فقال :

يا زمان الأكدار ما ذى الشدائد
إن هذى السهام من كف عامد
ملأت قلبي الرزايا وضائق
دونها مهجتي وقل المساعد
يا لشار أقي على غير عدل
يا لعدل بدا على غير راشد
ما ترى جيلتي وقد وقع الخط
بان حولي وأى خطب أكابيد
انتقاماً لوالدي والذي أظ
لب منه ثاري لشيان والد
أم سكوتا ومن أهين أبي وال
مجد مني بمجده متعاقد
ذاك أمر قد حار فيه جنساني
بين مجد ورثته عن أماجيد
وغرام أضنى فؤادي فغن أي
هما ارتضى وأيا أجاهيد
كيف يقوى قلبي على أخذ ثار
فيه يغدو لحبه وهو فاقد
يرفع الثار نصل سيفي لضرب
وغراي في طي قلبي يماند

لم يجد دون دياج أمامه سوى ابنه رودريج ليدافع
عن شرفه وكرامته . فيدور بينهما الحديث الآتي :
دون دياج : هل أنت شجاع يا رودريج ؟
رودريج : أي شخص سواك يا والدي كائناً من كان
سيلمس ذلك على الفور .
دون دياج : ما أروعها غضبة ! . . . وإنى لأرى نحوه
شبابي في هذا الحماس الشديد . . . فتعال
يا بني . . . تعال امح عاري وانتقم لي .
رودريج : ممن أنتقم ؟

دون دياج : من إهانة قاسية أصابت شرفنا ، من لطمة
يستحق لأطمها فقدان حياته لو لم يخني
كبر سني . هأنذا أهبط لك السيف الذي
عجزت يدي عن حمله للانتقام به .
فاذهب يا بني إلى هذا المتجر وأرني بأسك
وشدة مراسك . فاغسل إهانة أبيك . فاقتله
أو ليقتلك . . . إن من ستنازله رجل شديد
المراس . . . ولكني أزيدك معرفة به فهو
بالإضافة إلى أنه جندي شجاع وقائد عظيم
فهو . . .

رودريج : أرجوك أكمل .

دون دياج : والد شيمين .

رودريج : وا . . .

دون دياج : لا تجب فأنا أعرف مدى حبك . ولكن
من يكون ذليلاً لا يكون أهلاً لأن يعيش .
وكلما زاد قدر المسىء اشتدت الإساءة . وقد
عرفت الإهانة ويلزمك الانتقام . ولا داعي
للمزيد . انتقم لي ولك واثبت أنك ابن
جديري . . .

أخذ دون دياج يثني على شجاعة الكونت ليحضر
ابنه الشاب الطموح الذي يسعى وراء المجد على الثأر
منه . وفي البداية لم يذكر دون دياج اسم الكونت مما زاد
حب استطلاع رودريج وأوجد لديه رغبة شديدة

فأماى أمران إما انتقام
أو سلو والقلب ولهان واجد
أو غرام وعيشة تحت ذل
آه ضاقت مذاهبي والمقاصد
أأخلى أبى يهان أم أرضى
بانتقام كلا المصابين واحد
مات حظى من الهوى أو يموت لا
مجد منى كلاهما أنا ذائد
بين عشق ووالد وحيب
وفخار يا قلب ما أنت قاصد
فلماذا أنا محب شفيق
بل لماذا ولدت من نسل ماجد
يا حساماً قللته لبلائى
ليتنى لم أكن لبندك عاقد
أترى لم أحملك إلا لأخذ الـ
شار من والد لمن أنا عابد
بل أنا لم أحملك إلا لأردى
بك نفسى فقير ذا لست واجد
فأبى والحيب عندى حيباً
ن وكل يسؤنى وهو حاقد
فإذا ما انتقم ضاع حيبى
أو تبعت الهوى فذكرى خامد
عظم الخطب بي فيما نفس موق
فهو أولى وما الغرام بخالد
بل رويداً فإن تموتى يكن ذك
رك عاراً ولم يكن لك حامد
إذ يقول الأنعام مات ولم يأ
خذ بشأراً والمرء بالعار بائد
وإذا الموت لازم فلا تمت مد
رك ثأر فالحب ليس بعائد

فأدى من أبى وليس من الحـ
ب وذأ حقه وما أنسا بجاحد
ولأبادر للانتقام ولو كا
ن قتيلى به لسيان والد
لقد وصلنا هنا إلى مرحلة حاسمة إذ أن الضرورة
تجبر على رودريج أن يختار بين الخد والشرف وبين حبه
لشيمين . نلنس هنا الصراع العنيف الذى انتاب
رودريج قبل تحديد مسلكه . ويجد المشاهد نفسه أمام
مأساة . إنها لساعة حرجة تحدد مصير رودريج . إن كل
مستقباه يتوقف على قراره فى هذه اللحظة . ولكى نقدر
عظمته يتحتم عليه أن يظهر لنا مدى تضحيته وروعة
مسلكه . وهذا من أهم ما يميز أبطال كورنى فإنهم
يتحكمون فى الأحداث . ومهما بلغ اضطرابهم فإن
هذا لا يحجب عنهم طريق الخد بل يسعون إليه رغم كل
العراقيل والعقبات .
نلنس فى البداية شكواه وحيرته وهذا أمر طبيعى
بالنسبة لشاب لم يعيش إلا لحبه . ثم يبدأ الصراع الذى
ينتهى بنصرة الشرف والدفاع عن مجد العائلة . ولقد
حازت معانى هذه الأبيات إعجاب معاصرى كورنى
وباريس بأكملها . وما زلنا حتى اليوم نقدرها حتى قدرها
وخاصة قوله الذى قرر فيه الإقدام على التضحية .
ومن أروع ما ذكر على لسان رودريج فى هذا
المشهد السادس قوله : « إني أجلب بانتقامى كراهيتها
وغضبها كما أجلب بإحجائى عن الانتقام كراهيتها » .
وهنا يتجلى الحب المجيد إذ أن رودريج يدرك تماماً أنه
إذا هرب من واجبه ستحققه شيمين ولن ترضى
بخطيب لم يدافع عن شرف ومجد عائلته . وعندما تبين
رودريج أنه فى جميع الحالات سيفقد خطيبته أثر أن
يفقدها على أن يبقى جديراً بها . وهكذا يتمشى الحب
المجيد مع الشرف .
وفى الفصل الثانى أرسل الملك فرناند مستشاره دون
أرياس لمقابلة الكونت وحثه على الاعتذار لمسلكه المتسم

بالخشونة . ولكنه استبد به الاعتزاز بالنفس ورأى أن
أى تراجع سينجمه يبدو في مظهر مخز . وهكذا تحدى
الكونت الملك والقدر ومهد بذلك للضربة التي ستصيبه .
ولعل هذا هو الأثر الذي أراد أن يتركه كورنى في نفوسنا
فندما واجه دون ارياس الكونت بقوله «احذر الصاعقة
بالرغم من كل انتصاراتك» أجابه الكونت : « أنا
أنتظرها بلا خوف منها » . وبمجرد خروج دون ارياس
وصل رودريج ودار بينه وبين الكونت نقاش حاد
الوطيس ، وكان أجمل ما جاء فيه قول رودريج :
« إن المقدرة لا تقاس بعدد السنين » و « هل من ينزع
منى الشرف مخشى أن ينزع حياتى » . وكل هذه الأمور
من شيات أبطال كورنى . كان الكونت في بادئ الأمر
يحدث رودريج بلهجة كلها تجبر وعجرفة وازدراء ،
وعندما لمس اعتزازه بنفسه وعزمه على الدفاع عن والده
أخذ يقدر هذا الشاب الذى قرر التضحية بحياته تمشياً
مع قانون الشرف وحرصاً على مجد أسرته . وقد حاول
أن يثنيه عن عزمه فأخذ يحدثه دون جدوى عن مشروع
زواجه من ابنته شيمين .

ولكن ماذا كان شعور شيمين بعد تلك الإهانة
التي لحقت به والد خطيبها . يمكننا أن نستشف ذلك من
خلال الحوار الذى دار بينها وبين أوراك .

أوراك : ليس ثمة ما يوجب خوفك منه . إنه يحبك
حبا لا مزيد عليه فهو لذلك لا يجسر أن
يأتى بما تكرهين . وعند أول كلمة منك
يزول غضبه .

شيمين : يا لعظيم مصابى إذا لم بطعنى ! وإذا أطاعنى
فاذا يقول الناس عنه ؟ ثم هو من سلالة
شريفة فكيف يطيق أن يتحمل مثل هذه
الإهانة العظيمة .

وهنا نجد أن شيمين تعزى بكرامتها أما اعتزاز
وترى أنه إذا سكت رودريج على إهانة والده فهو غير

أهل لها وإن قاتل والدها فإنها لن تكون أحسن حظاً
لأنها ربما تفقده أو تفقد والدها . وقد استصوبت
أوراك رأيها . وفجأة نقل أحد خدام القصر خبراً مؤداه
أن الكونت ورودريج خرجا من القصر وهما يتنازعا
ويتناقشان بصوت منخفض . وعندئذ صاحبت شيمين :
« لا شك أنهما يتضاربان » فاختلت بنفسها في انتظار
الفاجعة . أما أوراك فبدأ يعاودها الحين إلى حب
رودريج . وهى وإن كانت تشفق على صديقها إلا أنها
أدركت أن هدم سعادة شيمين سينبئ عليها آمال واسعة
بالنسبة لها . وأن الخطر المخلق بهذا الفارس الشجاع أخذ
يوقظ في نفسها تلك العواطف الشاعرية إذ أن الانتصار
سيضفى عليه مجداً عظيماً . وإذا كان يتعذر عليها أن تنزل
إلى مستواه ، فهل هنالك ما يحول دون أن يرتفع إلى
مستواها بأعماله المحيدة وانتصاره الباهر . ولكن ما ضرورة
الزج بهذه الأميرة في هذه المسرحية ؟ لا شك أن كورنى
أراد منذ بداية المسرحية أن يضفى عظمة على بطله وأن
يظهره في مظهر الكائن العظيم الذى هو محط أنظار الفتاة
الأولى في أسبانيا وأعنى بها ابنة الملك . وكل هذا يهيم
أذهاننا لتقبل كل ما نسمعه ونشاهده من تصرفات لهذا
البطل طوال المسرحية .

ولقد استعان كورنى بشخصية أخرى انبرت للدفاع
عن الكونت . وقد جاء ذكرها منذ بداية المسرحية
باعتبارها شخصية تحب شيمين وتتمنى الزواج منها رغم
أن هذه الأخيرة لا تبادلها الحب وأعنى بها دون صنش :
وذلك ليستعين به لئلا مسرحيته كما سنوضح ذلك
فيما بعد :

ولقد أصاب كورنى بتمهيدته لتدخل هذه الشخصية
في النهاية وفي تبرير مسلكها . إن هذه العبقريّة لا تهمل
التفاصيل وتزن كل شيء . أسوء للأميرة شعر دون
صنش بالرضا عند علمه بالإهانة التي لحقت بدون
دياج إذ أنه أدرك أنه يتعذر على رودريج الزواج من
ابنة من أهان أباه وهكذا توقع أن يتخلص من منافس

خطير . فبدأ يداعبه الأمل وأراد أن يكتسب مودة الكونت فانبرى للدفاع عنه أمام الملك . وفي هذه الأثناء وردت للملك أخبار مؤداها أن بعض سفن الأعداء ظهرت في النهر كما علم في نفس الوقت من أحد الأشراف الأسبانيين بمصرع الكونت وأن ابن ديباج غسل الإهانة التي لحقت بأبيه وانتقم له .

ولما علمت شيمين بقتل والدها في المباراة التي تمت بينه وبين رودريج أسرع إلى الملك مطالبة بأن يأخذ العدل مجراه . وعندئذ أراد دون ديباج أن يدافع عن ابنه فطلب إليه الملك أن يرجئ دفاعه ليستمع إلى شكوى شيمين . ولما بدأ عرض القضية تولى كل من دون ديباج وشيمين المرافعة . ومما قالته شيمين : « مولاي ، لقد مات أبي ونظرت بعيني دمه يسيل بغزارة من جنبه الشريف . هذا الدم الذي ظالما دافع عن أسوارك . . وفي سبيل انتصارك . . ذلك الدم الذي لم تقدر المعارك على إراقة نقطة منه قد أراقه رودريج في وسط ساحة قصرك » . ثم واصلت بعد ذلك دفاعها فقالت « وجدته جثة لا حراك فيها . ودمه يسيل من جنبه كأنه يكتب لي على الأرض واجبي نحوه » : وهكذا بعد أن أوضح لنا كورني مدى حبها لرودريج يكشف لنا هنا عن المرأة التي تخشى أن تلبس أو تضعف وتحاول أن تحفز نفسها لتؤدي واجبها على الوجه الأكمل :

أما دون ديباج فيفرض شخصيته على المجلس بكرامته وعظمته المأدبة . إنه يحترم ألم هذه الضحية البريئة . وإن ثنائه على تصرف ابنه معتدل ولعل ذلك يرجع إلى بعض المראה التي يشعر بها لأنه لجأ إلى شخص آخر ليزود عن شرفه . ولم يتردد دون ديباج في أن يعرض على الملك استعداده للتضحية بحياته لانتقاذ حياة ابنه الذي ذاد عن شرفه . وبما أنه عاش شريفاً فسيموت غير آسف .

وأهم ما يسترعى التفاتنا في الفصل الثالث تلك المواجهة التي تمت بين رودريج وشيمين بعد انقضاء ساعات معدودة على قتل الكونت . ولكن كيف يمكن أن يستسيخ الجمهور مثل هذه المواجهة ؟ لقد مهد لها كورني بأن جعل رودريج يدخل إلى منزل شيمين قبل عودتها من القصر ويلتقي عند دخوله بالفير التي تنصحه بأن يبتعد عن الدار . وعندما سمعت خطوات سيدتها أجبرته على الاختفاء . وفي المشاهد التالية لا نراه ولكننا نعلم جيداً وجوده وبذا نعتاد تدريجياً على ذلك ونتوقع أن تتم مقابلة بينه وبين شيمين . وعادت شيمين وبصحبتها دون صنش الذي منح نفسه حق حايثها وأبدى استعداده للدفاع عنها والانتقام من رودريج ولكنها أبت كي لا تسيء للملك الذي وعد بانصافها فتشعر بأنها مترددة في أن تعرض للمخاطر هذا الذي ما زالت تحبه ولذا صلدت عنها هذه العبارة المؤثرة « ما أشقائي » . وما أروع هذه الكلمة كما صرح فولنير بذلك . فلما عندما أبلغت شكواها إلى الملك اعتقدت أنها أدت واجبها ولكنها تبين أن الهنة قاسية وأنه يتحتم عليها أن تعادى دائماً رودريج وبشئ الوسائل إلى أن يلفظ نفسه الأخير . وبالرغم من ذلك اكتشفت أنها لا تزال تحبه ولذا يتحتم عليها أن تقاوم عواطفها بشدة لتؤدي واجبها على الوجه الأكمل . وعندما تركها دون صنش فتحت قلبها لوصيفتها الفير كما يتجلى في هذه الأبيات التي ترجمها نجيب الحداد شعراً :

قد خلونا فصرت في خلواتي
حرة أن أبيع مكتباتي
وأريك الخفي من نار حزني
وأسيل الدموع مزدوجات
فأني يا الفير قد مات لكن
كيف أرضى من قتله ثارات
والذي قد أماته هو حي
في فؤادي مضاعف حمراتي

يا دموعي امطلي فنصف حياتي
لمصابي أمات نصف حياتي
ثم إني مضطرة لانتقام
للذي قد مضى بما هو آت
اقبل الآن شطر عمري جبا
للذي قد قضى وفي ذا مماتي
ثم أخذت تدرس حالة قلبها وعواطفها بلغة وتوقف
الفير على حقيقة مشاعرها .

الفير : استريح يا شيمين .
شيمين : ويلاه ! كيف يمكنك الحديث عن الراحة
في مثل هذه النكبة العظمى . وكيف يمكن
أن يهدأ حزني إذا كنت لا أستطيع أن
أبغض اليد التي سببتني ؟ وماذا يمكنني
أن أرجو سوى عذاب أبدي طالما أني
أطالب بأن يأخذ العدل مجراه في جناية
أحب بجانبها ؟

الفير : أبحر منك من أهلك ولا تزالين تحبينه ؟
شيمين : ليس هو حباً يا الفير بل عبادة . إن شهوتي
تعارض مع الإهانة التي لحقتني . ولاني
أجد الحبيب في شخص العدو . وإني لأشعر
بالرغم من غضبي أن رودريج لا يزال
يحارب أبي في قلبي بلا انقطاع بين هجوم
ومضايقة وغلبة ودفاع . . . وبالرغم من
سلطان الحب على نفسي فلاني لا أزال
أميل إلى اتباع واجبي . وسأجرى دون
تردد إلى حيث يتاديني الشرف .

وهكذا قدرت شيمين أن واجب الدفاع عن دم
أبيها المسفوك أهم من حبها لرودريج . وعندما سألتها
الفير عما تفكر في القيام به ، أجابتها بأنها ستبغضه لتقتله
ثم تموت على أثره وبدا تنهى متاعها وتحفظ بمجدها .
وعندما سمع رودريج هذه الكلمات تقدم لها لتقتله

فرفضت ذلك ، فلإزاء رفضها بدأ يبرر مسلكه ، فقد
قتل والدها الكونت ليحج عاره ويبقى جديراً بها .
وعندئذ ردت عليه شيمين في حديث طويل قائلة :
« آه يا رودريج إنني وإن كنت عدوة لك إلا أني
أعذكك فيما محوت من العار . ومهما بدت أحرزني فلن
أؤلمك وإنما أبكي مصيبتني . لأنني أعلم ما كان يتطلبه
الشرف بعد هذه الإهانة الشديدة . وقد أدبت وابعك
كرجل صالح وهكذا علمتني بأن أقوم بواجبي . .
ومهما يكن في قلبي من عوامل حبك فإن عزة نفسي
تدعوني لأن أفتدى بك . ولقد أثبت بما اقترفت نحو
أنك جدير بي ، فيجب على بطلب موتك أن أظهر
أنني جديرة بك » .

ويبدو في هذا ومن المسالك العام لبطلتي المسرحية
أعني رودريج وشيمين ، أن الحب المحيد هو محور
المسرحية وهو الحافز والحرك لتصرفات بطلتها التي تبدو
متناقضة في الظاهر . ولقد رددت أغلب الكتب الأدبية
والدراسات النقدية أن محور هذه المسرحية وغيرها من
مسرحيات كورني النزاع بين الواجب والعواطف
الذي ينتهي دائماً بانتصار الواجب . ولكن هذا غير دقيق
إذ أن المحد هو المبدأ والمهدف وهو الشريعة والعقيدة التي
يسعى إليها أبطال كورني . وقد اهتم كورني بالأعمال
المجيدة لأنه عاصر المسائل التي حيكت ضد ريشوليو^(١)
(١٥٨٥ - ١٦٤٢) واضطرابات حرب الثلاثين
عاماً^(٢) وقرأ مؤلفات بلزاك (١٥٩٧ - ١٦٥٤)
وشابولان (١٥٩٥ - ١٦٧٤) وشرازان (١٦٠٣ -
١٦٥٤) .

إن ما دار من الحديث في المقابلة التي تمت بين
الخطيبين مؤثر جداً . فكورني يذكر لنا في البحث الذي
نشره عن مسرحية السيد أنه لاحظ في المرات الأولى

(١) كان كورديلا من رجال الدين وعين رئيساً للوزارة
الفرنسية في سنة ١٦٢٤ . ومن مآثره إنشاء مجمع اللغة الفرنسية .
(٢) بدأت هذه الحرب في سنة ١٦١٨ وانتهت في سنة ١٦٤٨ .

لمعرض مسرحيته خفة عظيمة من المشاهدين لمعرفة ما سيحدث بين البطلين عندما يقف العاشق البائس أمام حبيبته وانتباهاً زائداً لأحدث الذي سيدور بين البطلين في مثل هذه الحالة التي تدعو إلى الشفقة. ولا شك أنه في مثل هذه المواقف الصعبة والتي كان يمكن أن تصدم المشاهدين يتصرف البطلان بصراحة كبيرة وكرامة عظيمة بحيث لا يمكن تجريحهما بل يكتسبان قلوب كل قاض عادل غير متحيز. فما أروع تبرير مسلكتهما وما يتضمنه من تحليل عميق.

ولكن لماذا خاطر رودريج بنفسه وتوجه إلى بيت شيمين؟ ربما يرجع ذلك إلى رغبته في رؤية شيمين ليعرف حكمها عليه ثم ليبرر مسلكه وأخيراً ليستند في نصيبها وليقدم لها وسيلة سريعة ومضمونة للانتقام لوالدها. ولا شك أن خطيئاً عادياً كان سيقتصر على الاعتذار بينما أن رودريج لا يأسف على شيء. عندما يؤكد أنه سلك مسلكاً لا غبار عليه فإنه مخلص ويعرف مقدماً أن شيمين ستقدر اعترازه بكرامته وصراحته. ولقد أوجز لها بوضوح الأسباب التي دعت للإقدام على قتل والدها. وهي أولاً قانون الشرف الذي لا بد أن يخضع له كل إنسان حساس ثم حبه. إن الحب المحيد هو الذي أمره أن يستجيب لنداء الواجب لأنه لا شك أن شيمين كانت ستحتقرة لو أخل بواجبه المقدس. وقد جاء بعد ذلك كفارس أمين ليعينها.

كان رودريج قد وصل إلى بيت شيمين قرب الغروب وعند مغادرته في المساء قابل والده الذي لم يكن رآه منذ المباراة والذي كان يبحث عنه في كل مكان قلقاً على مصيره ومشتاقاً لأن يعثر له عن مدى سروره. وعندما رآه احتضنه وشكره من أعماق نفسه. أخذ رودريج يتمنى الموت لفقده سعادته وليثبت إخلاصه لشيمين. وأن هذا الموقف ليسرعى الالتفات. إن رودريج في هذا الوقت لم يعد له أي عمل يقوم به ولذا استسلم للأحزان. ولقد أحسن كورني بإظهاره تردد

بظله بين الشرف والحب طوال هذه المسرحية. وهكذا يبدو دوره أكثر تأثيراً. وبينما يفكر رودريج في الموت إذ بوالده يخبره باقتراب الأعداء من الوطن ويدعوه للذود عن حياضه حتى تصفح عنه شيمين ويعفو الملك عنه عند عودته مظفراً. وعندما ناداه العمل عاوده الأمل، وظهر له مجال المحبة: مجد يهر خطيبته ويزيد قدره في عينها.

وفي الفصل الرابع وصل خبر انتصار رودريج وتقدير الشعب له إلى مسامع شيمين. وبالرغم من ذلك فلم تطلق العنان لحبها ولم تلن لأن مجدها تختم عليها ذلك. إنها تفر بشجاعة أن رودريج أهل لحبها ولكنها واثقة أن إرادتها لن تلين. ولقد أبدى الملك إعجابه بشجاعته ووافق على تلقيه بالسيد لأن أعداءه الأسرى دعوه هكذا ولأنه جدير بهذا اللقب. وأضاف قائلاً «إن الوطن الذي حبه يطلب مني الدفاع عنك. واعلم أن شيمين مهما تكلمت فلست أنتصت لها إلا لتعزيتها». وهكذا أصبح رودريج بطلا لدفاعه عن وطنه وأصبح الشعب بأدله يهتم بمصيره. وارتفع قدره في عين شيمين وبذا مهد كورني لنهاية المسرحية وأعد الجمهور لقبولها. وكان الملك يود أن يطيل الثناء على رودريج إلا أنهم أخبروه بوصول شيمين التي قدمت لتطلب منه أن يأخذ العدل مجراه. وهذه هي المرة الثانية التي تخضر فيها شيمين لمقابلة الملك ولما تنقضى بعد على المقابلة الأولى إلا ساعات معدودة. ويرجع ذلك إلى قانون وحدة الزمان الذي يقضي بأن أحداث المسرحية يجب أن ييسر إتمامها في فترة وجيزة من الزمن لا تتجاوز أربعاً وعشرين ساعة. ولقد اعترف كورني بذلك في البحث الذي نشره عن مسرحية السيد. ولا شك أن شيمين تلعب هنا دور ناكرة الجميل إذ أن الذي تطالب بعبءه أصبح الآن بطلا محبوباً من الجميع وحائزاً على تقديرهم وحاملاً لإكليل المحبة. وإن كانت تعلم جيداً أنها لن تستطيع عمل شيء تقريباً ضد منقذ الوطن ولكنها رأت أنه يتحتم

عليها أن تكافح ولو دون أمل لتثبت للجميع أنها لم تلق سلاحها .

ولكن هذه الشكوى الثانية تختلف عن الأولى إذ أن الملك وقد سمع بأن شيمين تحب رودريج أراد أن يختبرها . فأخبرها بأن رودريج مات على أثر انتصاره مشحناً بجروحه . فلاحظ الحاضرون اصفرار لونها وبدأ عليها التأثير . وعندئذ صارحها الملك بأنه ما زال على قيد الحياة فتراجعت وقالت إن مفاعيل السرور والحزن واحدة في الإنسان . ولكن لم يصدقها الملك إذ أن حزنها كان بادياً للعيان . وبررت أن ما ظهر عليها من أمارات الحزن كان لموت رودريج قبل أن ينال القصاص الذي يستحقه على قتل أبيها . لقد ثارت جداً ولعل الشرف هو الذي جعلها تتظاهر بالغضب وتبالغ في رغبتها في الانتقام . حاولت بكل الطرق أن تمحو ذكرى الإهانة التي لحقتها لضعفها أمام الملك . وتمسكت بضرورة اختبار رودريج مرة أخرى . وصرحت بأن الفارس الذي سيأتيها برأس رودريج ستكون عروساً له . فأبدي دون صئش استعداده للقيام بهذه المهمة . وصرح الملك بأنها ستزوج المنتصر أياً كان . فخذت ثورة شيمين بعد ما شعرت بأنها أدت واجبها إلى النهاية .

وفي الفصل الخامس والأخير تمت مقابلة أخرى بين رودريج وشيمين . وهكذا نلنس باستمرار أن هذين البطلين محور المسرحية : ولما كانت دراسة النفوس الإنسانية هي شغل كورنى الشاغل ، فكلماً اقترب من النهاية أخذ يزيد اهتمامه بتطور عاطفة شيمين لأن نهاية المسرحية تتوقف على مسلكها . ولقد تحولت التجربة المادية الجديدة التي ألفت برودريج فيها إلى تجربة نفسية . وكلما اقترب موعد المباراة زاد قلقها . وفي هذه الأثناء تقدم منها خطيبها . وربما كانت تمنى حضوره ولكنها أخذت تفكر في سمعتها لأنه في هذه المرة حضر إليها في وضوح النهار وليس تحت جتاج الظلام كما كان الحال في المرة الأولى . فأخذت تعاتبه على جسارته وطلبت إليه

أن ينسحب حتى لا تفقد شرفها . فبرر رودريج حضوره بأنه ذاهب إلى حتفه وقد جاء ليدعها . وعرفها بعزمه على عدم الدفاع عن نفسه . فوبخته ودعته ليفكر في مجده وعظمته وفي الإشاعات التي ستروج ضده لو قتل : ولا شك أننا ندرك الحقيقة ونعلم أنها تفكر قبل كل شيء في نفسها وفي عدم استطاعتها العيش بدونه . وإزاء إصرار رودريج رجته أن يقاتل ليخلصها من دون صئش ويتزوج منها . وهكذا أكدت له حبها . وبمكنتنا أن نقول إن في هذه النهاية الحقيقية للمسرحية . ولكن بعد انسحاب رودريج رجعت إلى نفسها ونلمت على صراحتها مع رودريج وتمنت أن تنتهى المباراة دون انتصار أحد الطرفين . وصممت على أن تلاحق رودريج وتبحث له عن أعداء جدد إذا قتل دون صئش . ولما كتب النصر لرودريج أمهلها الملك سنة حتى تنقضى فترة الحزن على والدها وأرسل رودريج لمحاربة الأعداء في موطنهم :

لقيت مسرحية السيد نجاحاً منقطع النظير ، وأبدي بوالو (١٦٣٦-١٧١١) ولا بروير (١٦٤٥) - (١٦٩٦) إعجابهما بها : ولكن بالرغم من ذلك فقد هاجمها البعض ، فأعلن سكوديرى (١٦٠١-١٦٦٨) أن موضوع المسرحية لا يساوى شيئاً ولا يتفق مع وحدات الزمان والمكان^(١) والحدث^(٢) ، وأن جمال المسرحية منقول . فاحتج جيه دى بلزك (١٥٩٧) - (١٦٥٤) أحد أنصار كورنى ، فطلب عندئذ سكوديرى حكم المجمع اللغوى ، فظهر في سنة ١٦٣٨ رأى المجمع في مسرحية السيد ، وقد رأى أن المسرحية لم تحترم الوحدات واللياقة ، ولكن بالرغم من ذلك يتجلى فيها سحر لا يمكن شرحه :

- (١) إن الحدث يجب أن يتم في نفس المكان .
(٢) يجب أن يكون حادث المسرحية موحداً أو بتعبير آخر يجب أن ترتبط أجزاؤه ببعضها وتكون وحدة واحدة . ولذا فمن الأفضل استعمال تعبير الحادث الموحد بدلاً من وحدة الحدث .

وقد دافع كورنى عن مسرحيته فذكر أن الحدث يتم فى أربع وعشرين ساعة ولكنه أقر أنه اضطر إلى أن يستعمل الحوادث . حقاً إن هذه الحوادث من الكثرة يمكن لتتقضى فى يوم واحد . وتم الحوادث فى إشبيلية كما يقول كورنى وبذلك تحتفظ المسرحية بصفة عامة بوحدة المكان وإن كان المكان الخاص يتغير داخل نطاق إشبيلية ، فأحياناً يكون قصر الملك ، وأحياناً أخرى منزل شيمين أو شارعاً أو ميداناً عاماً . أما الحوادث فهى تتابع جيداً ، وإن كانت المشاهد ليست دائماً متأسكة إذ أن خشبة المسرح تبقى أحياناً خالية :

ترجمت هذه المسرحية إلى عدة لغات . وقد قام الشيخ نجيب الحداد بتعريبها بتصرف تحت اسم « رواية السيد - غرام وانتقام » .

لقد واصل كورنى إنتاجه المسرحى فمثل فى سنة ١٦٤٠ مسرحية « هوراس » التى تهدف إلى إبراز مجد الوطن . كما مثل فى العام ذاته مسرحية « سينا أو رحمة أوجست » لإبراز مجد الرأفة والرحمة . وتعتبر هذه المسرحية من أنجح المسرحيات من الناحية الفنية . وبعد انقضاء فترة وجيزة على تمثيل سينا ، تزوج كورنى من ابنة ضابط تدعى مارى دى لامبيرير ، واستقر فى روان حيث عاش فى جو من الحنان والتقوى . ولكنه كان يذهب أحياناً إلى باريس ويردد على صالون مدام دى رامبويه حيث قرأ على مسمع من الحاضرين فى سنة ١٦٤٢ مسرحيته الجديدة « بوليوكت » التى قوبلت بفتور . ولكن عندما شاهدها الجمهور فى سنة ١٦٤٣ أبدى حساسية أكثر من المترددين على الصالون الشهير : وترى هذه المسرحية إلى إبراز مجد الاستشهاد .

وفى الفترة من سنة ١٦٤٣ إلى ١٦٥٠ أظهر كورنى نشاطاً ملموساً . وحاول اختراق مجالات مختلفة لإشباع ميوله الشخصية وإرضاء الجمهور الذى يود التغيير .

ففى عام ١٦٤٣ مثل كورنى مأساة « موت بومبيه » وملهامة « الكذاب » . ثم زاد فى العام التالى ملحماً لمسرحية الكذاب . وقد جازاه مزاران^(١) (١٦٠٢ - ١٦٦١) بتقرير منحة ثابتة له . ومثل كورنى فى سنة ١٦٤٤ مسرحية « رودوبجون » التى نالت نجاحاً باهرًا . وفى سنة ١٦٤٥ فشلت مسرحيته الدينية « تيودورا العذراء والشهيدة » فشلاً ذريعاً . ولكنه حاز تقدير الجمهور مرة أخرى عند تمثيل « هيراقليوس » (١٦٤٧) وعين فى السنة ذاتها عضواً بالمجمع اللغوى الفرنسى . وتلبية لطلب مزاران ، أخذ يعد مسرحية نصفها كلام والنصف الآخر غناء وهى « أندروميد » التى اقتبسها من « تحولات أوفيد » . وفى العام ذاته مثلت مسرحية « دون صنش دى أرابجون » وهى تجمع بين المزل والشجاعة :

ولا يمكن أن ترقى أية مسرحية من مسرحيات هذه الفترة إلى مرتبة « السيد » أو « بوليوكت » : وقد أخذت العناية بالناحية الإنسانية تقل ولم تعد تشاهد النزاع المولم الذى كان يجعل موقف شيمين فى مسرحية السيد أو « أوجست » فى مسرحية سينا أو « سيفير » فى مسرحية بوليوكت مؤثراً . فقد تجمد الأبطال فى قسوتهم أو فضيلتهم فكفوا عن الكفاح وبذا ابتعدوا عن الحقيقة : وكان يبحث كورنى أحياناً عن الشهوات الحارقة للطبيعة كما هو الحال فى مسرحية « رودوبجون » . ومن جهة أخرى تعقد الحدث للدرجة أنه أصبح لا يتفق مطلقاً مع الحقيقة .

وقد مثل بعد ذلك « نيكوميد » (١٦٥١) التى يسعى فيها لإبراز مجد الأزدراء . واحتجب تقريباً منذ سنة ١٦٥٢ بعد فشله الذريع فى « بيرتاريت » وقرر الانزواء والتقاعد . واستمر ذلك إلى حوالى سنة ١٦٥٩ فأخذ يؤلف كتباً دينية لاقت نجاحاً باهرًا لدى جمهور

(١) كودينال تول رئاسة الوزارة الفرنسية فى القرن السابع عشر .

المتدينين . وفي سنة ١٦٥٨ منحه « فوكيه » إعانة قدرها ألف جنيه وأشار عليه بكتابة مسرحية عن « أوديب » مثلها في سنة ١٦٥٩ .

وتعتبر الفترة من ١٦٥٩ إلى ١٦٨٤ فترة التقاعد . وقد كتب فيها حوالي إحدى عشرة مسرحية لم يستطع أن ينسق فيها بين العظمة والحقيقة الإنسانية . وبالرغم من ذلك فلا يمكننا أن ننكر أن هنالك بجالا في بعض هذه المسرحيات . وفي سنة ١٦٧٤ مثل مسرحية « سورينا » التي مرت دون أن تسترعى الالتفات بينما نجحت في العام نفسه مسرحية « إفيجيني » لراسين (١٦٣٩ - ١٦٩٩) نجاحاً باهراً . فترك كورني المسرح نهائياً وأخذ يبحث عن التفرقة والتسلية في المشاعر

العائلية والتقوى . وبينما هو في عزله عاد إليه بعض التقدير . فقد عمل الملك لويس الرابع عشر على تمثيل ست من مسرحياته في قصر فرساي كما أن الرعيل الجديد الذي تذر من مسرحياته الأخيرة بدأ يعود إليه . وفي أغلب أنحاء أوروبا بدأوا يمثلون مسرحياته ويترجمونها ويبدون إعجابهم بها . وقد أخذت كرسينا ملكة السويد تتحمس لمسرحياته كما رفعت أسبانيا وإيطاليا إلى الذروة .

لقد تمكن كورني من أن يخلق عالماً ممتازاً بالبطولة والشجاعة والمجد ولقب بوالد التراجيديات الفرنسية إذ أنه أصلح التراجيديات أو بتعبير أدق جدد لها ورفع من شأنها وقد وافته المنية في سنة ١٦٨٤ .



الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملة لابن رشد

بسم

الدكتور محمود قاسم

عميد كلية دار العلوم بجامعة القاهرة

فيه ، ويصيبون منه خيراً ورزقاً ، حتى بلغ من نفوذهم في عهد علي بن يوسف بن تاشفين أن ولاية الأقاليم ما كانوا يقطعون في أمر دون أن يوافق عليه أربعة من الفقهاء .

أما فيلسوفنا فهو أبو الوليد محمد بن أحمد ابن محمد بن رشد الذي كان ينتمي إلى أسرة من أكثر الأسر العربية شهرة في بلاد الأندلس ، إذ كانت أسرة علم وقضاء . وقد ولي ثلاثة أجيال منها وظيفة قاضي القضاة في مدينة قرطبة ، ونريد بذلك أن الجد والأب والحفيد تتابعوا على هذا المنصب الكبير .

وكان جد الفيلسوف القرطبي يسمى كحفيده ، أبا الوليد محمد بن رشد ، وكانت له شهرته في بلاد الأندلس وفي شمال أفريقية بسبب فتاويه وخدماته السياسية والاجتماعية . وقد وصفه أحد كتاب التراجم في الأندلس بأنه « كان قصباً عالمًا حافظاً للفقه مقدماً فيه على جنح أهل عصره ، عارفاً بالفتوى على مذهب مالك وأصحابه .. من أهل الرياسة والعلم والبراعة والفهم ، مع الدين والفضل والوقار والمهدي الصالح .. تقلد القضاء بقرطبة ، وسار فيه

ربما كان مفكرو الغرب وأهله عامة أكثر معرفة بهذا الفيلسوف من معرفة خاصة المسلمين به . وأيا كان الأمر ، فقد كان أثره عظيماً في توجيه الثقافة الأوروبية منذ القرن الثالث عشر الميلادي ، سواء أكان ذلك التأثير في مجال الدراسة العلمية أم في مجال الدراسة الفلسفية والدينية . ويكفي أن نشير هنا إلى أن طلائع النهضة الحديثة الأوروبية كانوا ينسبون أنفسهم إليه ، فقالوا إنهم هم الرشديون اللاتينيون ، أما في مجال التفكير الفلسفي فما زال أثر ابن رشد واضحاً في فلسفة العصور الوسطى الأوروبية ، وبخاصة في تفكير توماس الأكويني ، أما في العصر الحديث فإن تفكيره ما برح ماثلاً في المدرسة الأكوينية الجديدة .

ولقد ظهر ابن رشد ، وعلا شأنه في دولة الموحدين ، وبخاصة في عهد كل من أبي يعقوب يوسف بن عبد المؤمن ، وأبي يوسف يعقوب الذي جاء من بعده . وكانت دولة الموحدين ، على الرغم من تزمها ، تفسح في صدرها للعلماء والفلاسفة ، على عكس دولة المرابطين التي ضاقت بهؤلاء ، وقدمت عليهم طائفة الفقهاء ، وتركت لهم مجالاً يجولون

بأحسن سيرة وأقوم طريقة ، ثم استعفى فأعفى ...
وكان الناس يلجأون إليه ، ويعولون في مهماتهم
عليه ، وكان حسن الخلق ، سهل اللقاء ، كثير
النفع لخاصته وأصحابه ، جميل العشرة لهم ، حافظاً
لعهده كثير البر بهم . »

أما والد ابن رشد الفيلسوف فهو أحمد بن محمد
ابن رشد ، وقد ولى هو الآخر قضاء قرطبة ، وتوفي
في سنة ٥٦٤ هـ ، أى بعد أن بدأ ابنه يشق طريقه
واسعاً إلى الرياسة والشهرة .

أما الحفيد ، صاحب كتاب « مناهج الأدلة في
عقائد الملة » ، فكان أكثر أفراد الأسرة شهرة وأبقاهم
ذكراً . وقد ولد في سنة ٥٢٠ هـ أى في سنة ١١٢٦ م ،
وكانت طبيعة تربيته هي التي وجهته إلى طريق أسلافه ،
فحصل العلوم العربية والإسلامية ، ثم درس الطب
والحكمة على غرار كبار مفكرى الإسلام من أمثال
ابن سينا والفارابي . وقد عاصر ابن رشد فيلسوفاً
أندلسياً كبيراً ، وهو ابن طفيل صاحب القصة الفلسفية
المشهورة « حى بن يقظان » ، كما كانت تربطه صلة
قوية بابن زهر المعروف بتفرغه لدراسة الطب
وممارسته والتأليف فيه . وربما كانت صلته بابن طفيل
أبعد أثراً في توجيه حياته العملية والنظرية . فابن طفيل
هو الذى قدمه إلى الخليفة أبى يعقوب يوسف بن
عبد المؤمن الذى عنى بحشد العلماء والحكام في بلاطه ،
كما عنى بجمع كتب العلم والفلسفة من أقطار الأندلس
والمغرب ، حتى اجتمع له من العلماء وأهل النظر ما لم
يجتمع لملك قبله من ملوك المغرب وحتى كانت مكتبته
تضاهي مكتبة الحكم المستنصر بالله الأموى .

ومع هذا ، فإن ابن رشد لم يكن مجهولاً لدى
أسرة الموحدين ، فقد سبق أن ذهب إلى مراکش
لأول مرة في سنة ٥٤٨ هـ (١١٥٣ م) تلبية لدعوة
عبد المؤمن بن على أول ملوك هذه الدولة ، لى يدل
برأيه وخبرته في إنشاء عدد من المدارس في مراکش .

وقصة تقديم ابن طفيل له مشهورة معروفة
تتلخص في أن أبى يعقوب يوسف أراد أن يختبره في
مسألة من مسائل الفلسفة ، فأظهر ابن رشد الحرج ،
حتى طمأنه الأمير ، وفتح أمامه باب الحديث ، فأظهر
ابن رشد ما عنده ، فأعجب به الأمير ، ثم ما لبث
أن عهد إليه بمهمة شرح كتب أرسطو . فنهض ابن رشد
بهذه المهمة على أكل وجهه ، وخصص قسطاً
كبيراً من وقته وجهده لإعداد هذه الشروح ، التي
عرف بسببها ، في أوروبا ، باسم « الشارح الأكبر » .
وما زال هذا اللقب وقفاً عليه حتى الآن . وإلى جانب
هذا العمل العلمى عهد إليه أمير المؤمنين بأن يلى
منصب القضاء في إشبيلية (٥٦٥ هـ - ١١٦٩ م)
وبقى في هذه المدينة سنتين على الأقل ، ثم عاد إلى
قرطبة وتابع شروحه لأرسطو . وكان الخليفة يستعين
به ، بين حين وحين ، للقيام بمهام عديدة ، فقام
برحلات في مختلف بقاع الأبراطورية المغربية ،
وتنقل بين مراکش وإشبيلية وقرطبة .. ثم دعاه
أبو يعقوب في سنة ٥٧٨ هـ (١١٨٢) إلى مراکش
وجعله طبيبه الخاص ، ثم ولاه وظيفة القضاء في
قرطبة ، فعمدت سيرته وتأملت له عند الملوك وجاهة
عظيمة لم يصرفها في ترفيع حاله ، ولا جمع مال ،
وإنما قصرها على مصالح أهل بلده خاصة ، ومنافع
أهل الأندلس عامة . »

ولما مات أبو يعقوب يوسف ، وخلفه ابنه
ابو يوسف الملقب بالمنصور ، زادت مكانة ابن رشد
في هذه الدولة رفعة ، وقرّبه الأمير إليه على نحو
أفزع فيلسوفنا ، إذ كان يخشى كيد خصومه من
الفقهاء الذين كانوا يريدون الإطاحة بطبقة العلماء
والفلاسفة ، حتى يستعيدوا مكانتهم التي كانت لهم
في دولة المرابطين ، ولم يكن ابن رشد بالخصم المالى
أو المنافق ، ولم يكن يشعر نحو الفقهاء بكثير من

المسودة ، ولا سيما أنه رأى مسلكهم الذى عابه
أحد الشعراء فقال :

أهل الرياء لبستموا ناموسكم
كالذئب أدلج في الظلام العاتم
فلكنتموا الدنيا بمذهب مالك

وقسمتموا الأموال بآبن القاسم

هذا إلى أن ابن رشد كان يقول : « ومعظم
الفقهاء هكذا نجدهم »

وأيا كان الأمر فقد نجح الفقهاء في الكيد له لدى
أمير المؤمنين ، وسنحت لهم الفرصة عندما نجاء
المنصور إلى بلاد الأندلس مخاربة جيوش الفونس
ملك الأسبان في سنة ٥٩١ هـ ، إذ ما كاد الأمير
يعود منتصراً حتى أمر باعتقال ابن رشد ونفيه إلى
قرية كانت خاصة باليهود ، وأحرق كتبه ،
وأصدر منشوراً لعامة المسلمين ينهاهم فيه عن قراءة
كتب الفلسفة أو التفكير في الاهتمام بها ، وهدد من
يخالف أمره بالعقوبة الصارمة .

وقد اختلفت آراء المؤرخين في تفسير تلك المحنة
التي نزلت بآبن رشد في أواخر حياته السياسية
والعلمية . فأرجعها بعضهم إلى تبسطه مع خليفة
المؤمنين في الحديث ، وبعضهم إلى ميله إلى حاكم
قرطبة وكان أخاً للمنصور ، وقال آخرون إن أعداءه
دسوا عليه بعض عبارات تشبه بإلحاده ، وقيل
إنه أنكر بعض قصص الأمم الخالية التي جاء ذكرها
في القرآن . ونعتقد أن السبب السيامى هو السبب
الحقيقى ، إذ كان الفقهاء يتوقون إلى استرداد
مكانهم السياسية التي حزموا منها عهداً طويلاً . وما
يرر هذه الوجهة من النظر أن المنصور عاد فعفا عن
ابن رشد وأقرانه ، واستدعاه إلى مراکش . فلما
وافاه فيه عفا عنه ، وأحسن إليه ورفع عنه تلك
الغمة . ولو كان السبب الدينى هو السبب الحقيقى

لكان من العسير على المنصور أن يرجع عن قراره
وموقفه .

وقد ألقت هذه المحنة ظلاً كثيفاً على سيرة
ابن رشد ، فصوّرت في صورة المفكر المتحرر بل
المارق ، مع أن منهجه في التدليل على عقائد الإسلام ،
ربما كان أفضل المناهج لأنه استطاع أن يجمع فيه
بين العقل والشرع على أفضل وجه .

وهذا هو السبب الذى دفعنا إلى اختيار كتاب
الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملة ، وإلى عرضه
على ذوى الفكر في العصر الحديث ليروا حقيقة هل
كان يجدر بخصوم ابن رشد من علماء الكلام أن
يشوهوا فكرة الأجيال العديدة عن هذا المفكر الكبير
الأصيل ، وأن يرموه بالإلحاد مع أنه أقرب منهم
جميعاً إلى روح الدين الإسلامى .

تحليل الكتاب

حقاً سبق ابن رشد في محاولة التوفيق بين الدين
والعقل . وربما كانت محاولة الغزالي في هذا الصدد
أحق المحاولات بأن يشار إليها . لكن فيلسوف قرطبة
الذى يُظن عادة أنه خصم لدود الإمام الغزالي ، قد
فاق صاحبه في التوفيق بين الدين والفلسفة . ونقول
هذا الزأى بناء على النتائج التي وصلنا إليها في دراسة
منهج كل من هذين الفيلسوفين العظمين . وليس من
هدفنا أن نعرض لمحاولة الإمام الغزالي هنا ، ويكفى
أن نحيل إلى بحث نشرناه في هذا الموضوع ، تحت
عنوان « العقل والتقليد في مذهب الغزالي » ، وهو
بحث ألقيناه في مهرجان الغزالي بدمشق عام ١٩٦١ .
وفد نشر ضمن البحوث التي أقيمت في هذا المهرجان
ومهما يكن من شيء ، فإن النقطة الهامة التي
يتفق فيها هذان الفيلسوفان ، تنحصر في موقفهما من
علم الكلام وعلمائه . فقد أخذ كلاهما على علماء

الكلام أنهم أهل جدل وشغب ، بل قال الإمام الغزالي إن الشر إنما ينبغ في هذه الأمة منذ ظهر علماء الكلام ، الذين أرادوا أن يضيقوا رحمة الله الواسعة وأن يجعلوا الجنة وقفاً على شذمة يسيرة من المتكلمين . وذلك لأن كل فريق منهم يكفر من يخالفه في الرأي . ثم تجاوز كل فريق منهم هذا الحد إلى تكفير عوام المسلمين إذا لم يؤمنوا بمنهجهم في البرهنة على العقائد الإسلامية ، مع أن الإيمان الذي يكتب عن طريق الجدل والتشعيب والتفريع لا يرقى ، بحال ما ، إلى قوة إيمان العامة .

لقد اختلف علماء الكلام في مسألة الصفات الإلهية والصلة بينها وبين ذات الله سبحانه ، كما اختلفوا في مسألة الجهة وفي إمكان أو استحالة رؤية الله تعالى في الحياة الأخرى ، وفي الحسن والقبح ، ولم يتفقوا في مسألة العدل والجور والقضاء والقدر الخ فأراد ابن رشد أن يبين لهؤلاء جميعاً أن العقائد الإسلامية مطابقة للعقل ، ومن ثم فليس هناك ما يوجب الخلاف . ولنعرض الآن للمسائل التي عاجلها هذا الفيلسوف الديني في كتابه :

المسألة الأولى : أدلة وجود الله .

لقد ذهب فريق من المسلمين إلى أن الدليل على وجود الله لا يعتمد على العقل ، بل السبيل إلى ذلك هو الاعتماد على ما جاء به القرآن الكريم أو الوحي . وهؤلاء هم أهل الظاهر ، الذين كانت لهم الغلبة في بلاد الأندلس وفي المغرب في العصر الذي عاش فيه ابن رشد . وكان هؤلاء الذين يحقرون من شأن العقل ، يظنون أن التصديق بالوحي نفسه لا يحتاج إلى استخدام العقل ! ويرى ابن رشد ألا يشغل نفسه بهؤلاء القوم ، ولا ترضى نفسه أن يصفهم بالضلال ، كما فعل علماء الكلام ، بل قال في شأنهم إنه متى وجد جماعة من الناس يعجزون عن استخدام عقولهم في معرفة وجود الله فما عليهم إلا أن يؤمنوا به بالطريقة التي يرتضونها . ولكنه لم يتورع عن السخرية بهم ، فقال بعد أن ذكر لهم عدداً من الآيات التي دعا الله فيها الناس إلى الإيمان بوجوده عن طريق العقل : « ولا يمتنع أن يوجد من الناس من تبلغ به فدامة العقل وبلادة القرينة أن لا يفهم شيئاً من الأدلة الشرعية التي نصبها صلى الله

على فساد مناهج علماء الكلام ، وأن يبين كيف تصدع الصرح ، وتشتت الفكر ، وتفرقت هذه الأمة بسبب جدل علماء الكلام وانصرافهم إلى تكفير بعضهم بعضاً ، وإلى تقليد شيوخهم وتعطيل عقولهم ، فانصرفت كل فرقة منهم إلى اللجاج والتظاهر بالمعرفة ولو كان ذلك على حساب التفكير السليم والشرعة الحقة .

وفي رأينا أن علماء الكلام ، وإن ظنوا أنهم أقرب إلى روح الدين ، من أمثال الكندي وابن رشد فإنهم لم ينصفوا أنفسهم ولم ينصفوا الفلاسفة . فقد كان منهج الكندي وابن رشد أقرب إلى منهج القرآن من منهجهم في كثير من المسائل ، بل نقول إن منهجهم كان منهجاً واحداً ، لأنه منهج جدل لا منهج إقناع ، بل هو أعجز عن أن يقنع علماء الكلام أنفسهم بدليل أنهم لم يؤلفوا جهة واحدة ، واختلفوا فيما بينهم ، ولم يفتنوا إلى ما فطن إليه ابن رشد ، وهو أن خلافهم في كثير من المسائل يرجع إلى سوء تمحيدهم إياها .

وفي كتاب مناهج الأدلة ، يبين لنا ابن رشد أن المشكلات التي فرقت بين الأشعرية والمعتزلة

عليه وسلم للجمهور ، وهذا هو أقل الوجود . فإذا وجد ففرضه الإيمان بالله من جهة السماع .

أما علماء الكلام ؛ من أشعرية ومعتزلة ، فقد زعموا أنهم يعتمدون على العقل للبرهنة على وجود الله ، فاستخدموا دليلين شهيرين عند دارسي علم الكلام ، أى علم التوحيد وهما :

١ - دليل الجوهر الفرد : ويتلخص في أن الأجسام الموجودة في العالم تتكون من أجزاء ، وهذه الأجزاء يمكن قسمتها إلى أجزاء وهكذا . لكن هذا التقسيم لا يستمر إلى ما لا نهاية له ؛ بل يجب الوقوف عند جزء لا يتجزأ . وهذا الجزء الذى لا يتجزأ هو الجوهر الفرد . وكل الجواهر الفردة تعرض لها حالات مختلفة . وهذه الأحوال هى التى يطلقون عليها اسم الأعراض . وهى حادثة لأنها متغيرة . وما دامت الجواهر لا تنفصل عن الأعراض إذن لا بد أن تكون حادثة مثلها ، لأن ما لا ينفك عن الحوادث فهو حادث ، حسب مبدأ مشهور لديهم . ولما كانت الجواهر حادثة ، فالأجسام حادثة ، ثم العالم حادث ولا بد له من محدث وهو الله :

ويناقشهم ابن رشد في هذا الدليل ، فيرى أولاً أنهم يعتمدون على نظرية إغريقية قديمة ، هى نظرية الذرة التى قال بها ديمقريطس . ونلاحظ أن نظرية الذرة عند القدماء قد استخدمت لتحقيق غرض مناقض لما يريده المعتزلة والأشاعرة ، أى أنها كانت سبيلاً إلى إنكار وجود الله وإلى تفسير الكون تفسيراً مادياً بحتاً . هذا إلى أنه من العسير أن نبرهن بطريقة عقلية على حدوث جميع الأعراض ، بناء على ما نلاحظه من حدوث بعضها . فإذا تبين لنا أن النبات ينمو ثم يصفر ثم يندثر فهل يتبين لنا ، عن طريق الحس أو التجارب أن الزمان له أول وآخر . وليس معنى ذلك أن ابن رشد يقول يقدم العالم ، ولكنه يريد القول بأن أهل

علم الكلام يعجزون عن إثبات حدوث الزمان والعالم بطرقهم الجدلية . ولو سلمنا أن العالم حادث ، بناء على براهينهم الجدلية لم تنته الشبهات ؛ إذ يبقى أن نسأل : لماذا حدث العالم في لحظة دون أخرى ، وهل طرأ على الإرادة الإلهية التى رأت إيجاداً في هذه اللحظة أو تلك ، عزم أو تصميم جديد ؟ فما جواب علماء الكلام عن مثل هذه الاعتراضات ؟ ربما وجدوا حلولاً أخرى أكثر تعقيداً وتفرعاً ، ولو سلمنا لهم أن ردودهم حاسمة ، فيبقى أن نسأل : هل هذه هى الطريقة الشرعية السهلة الواضحة التى جاءت في القرآن الكريم . والحق ، كما يقول ابن رشد ، أن هذا الدليل ليس شرعياً ولا فلسفياً : « وطريقتهم التى سلكوها في بيان حدوث الجزء الذى لا يتجزأ ، وهو الذى يسمونه الجوهر الفرد ، طريقة معتاصة ، تذهب على كثير من أهل الرياضة في صناعة الجدل ، فضلاً عن الجمهور ، ومع ذلك فهى طريقة غير برهانية ولا مفضية بيقين إلى وجود البارئ » . وهى ليست برهانية ؛ لأن البرهان المنطقي هو الذى يفرض نفسه على العقول في مختلف مستوياتها ، لأن العامة تسلم بالدليل المنطقي إجمالاً ، وتسلم به الخاصة والعلماء إجمالاً وتفصيلاً . وهى غير شرعية ، وذلك لأن القرآن الكريم لا يحتوى على دليل الجوهر الفرد .

ب - دليل الممكن والواجب :

وقد لجأ المتكلمون إلى دليل آخر سموه دليل الممكن والواجب ، وهو يتخلص في أن كل ما يوجد في العالم يمكن أن يوجد على نحو مخالف لما هو عليه ؛ بل العالم نفسه . يمكن أن يحتل من الفراغ غير المكان الذى يوجد فيه . وأكثر من ذلك فن الممكن أن يخلق الله عالماً أفضل من هذا العالم الحالى . وقد استدلوا على فكرتهم هذه أيضاً بأنه من الممكن أن يصعد الحجر إلى أعلى بدلاً من أن يسقط إلى أسفل ، وأن

يهبط الله إلى أسفل بدلاً من أن يصعد إلى أعلى الخ
ومنى كان الأمر كذلك فالعالم حادث ولا بد له من
محدث . وقد خيل إلى أصحاب هذا الدليل أنه دليل
قوى لأنه يبرهن في الوقت نفسه على حرية الإرادة
الإلهية المطلقة .

لكن ابن رشد يوجه ضروب النقد إلى هذا
الدليل ، فيرى أنه ليس عقلياً ولا شرعياً .. أما أنه
ليس عقلياً فذلك لأنه يخالف البداهة الحسية ، كما
يتنافى مع روح العلم . فنحن نجد أن الواقع يكذبهم ؛
لأننا نرى أن لكل نوع من الكائنات خلقته الخاصة ،
ونعلم أن هناك أسباباً وقوانين أودعها الله في الكون .
فهم يريدون إذن إنكار وجود الأسباب الطبيعية
التي خلقها الله . وقد ظنوا أننا إذا كنا نجعل السبب
في أن الحركة شرقية أو غربية فعنى ذلك أن هذا
السبب غير موجود . فهناك إذن ، كما يرى
ابن رشد ، أسباب للحركات السماوية ، وإذا كانت
هذه الأسباب مجهولة لدى طائفة من الناس فليس
معنى ذلك أن الحركات جائزة . وفي الجملة يعتقد
ابن رشد أن هؤلاء المتكلمين يتخذون جهلهم
بالقوانين سبيلاً إلى القول بمجواز أن يكون العالم على
نحو مخالف لما هو عليه الآن .

وقد سخر منهم عندما شبههم بالرجل العمى الذي
يرى شيئاً مصنوعاً ، فيعتقد أنه يمكن أن يكون
على نحو آخر مخالف لما هو عليه ، مع أدائه لنفس
الوظيفة التي صنع من أجلها . « ويشبه أن يكون
ما يعرض للإنسان في أول الأمر ، عند النظر في هذه
الأشياء شبيهاً بما يعرض لمن ينظر في أجزاء
المصنوعات من غير أن يكون من أهل تلك الصنائع .
وذلك أن الذي هذا شأنه قد سبق إلى ظنه أن كل
ما في تلك المصنوعات أو جعلها ممكن أن يكون بخلاف
ما هو عليه ، ويوجد عن ذلك المصنوع ذلك الفعل
بعينه ، الذي صنع من أجله » ١١

وليس دليلهم ، من جانب آخر دليلاً شرعياً ،
لأنه ينتهي إلى إنكار حكمة الله وعنايته بما خلق .
لأنهم أرادوا أن يؤكدوا المشيئة المطلقة فأنهوا إلى إنكار
الحكمة . هذا إلى أن إنكارهم لوجود القوانين الطبيعية
معناه الاتجاه إلى القول بالمصادفة أو الاتفاق ، وهذا
هو رأى الماديين الملحدين . « وإذا لم تكن للشيء أسباب
ضرورية تقتضى وجوده على الصفة التي هو بها ذلك
النوع موجود ، فليس ههنا معرفة يختص بها الحكيم
الخالق دون غيره ، كما أنه لو لم يكن ههنا أسباب
ضرورية في وجود الأمور المصنوعة لم تكن هنالك
صناعة أصلاً ، ولا حكمة تنسب إلى الصانع دون من
ليس بصانع ، وأى حكمة كانت تكون في الإنسان
لو كانت جميع أفعاله وأعماله يمكن أن تنأى بأى
عضو اتفق ، أو بغير عضو ، حتى يكون الإبصار
مثلاً يتأى بالأذن ، كما يتأى بالعين ، والشم بالعين كما
يتأى بالأنف ؟ وهذا كله إبطال للحكمة وإبطال للمعنى
الذي سمي به نفسه حكماً ، تعالى وتقدس أسماؤه
عن ذلك » .

أما مشكلة حرية الإرادة الإلهية التي تعللوا بها .
فإنها بآمن من كل شبهة ، وذلك لأن الله سبحانه
يريد كل شيء عن علم تنكشف له به جميع
الكائنات في جميع لحظات الزمن : وإرادته سبحانه
تختلف عن الإرادة البشرية الناقصة التي تتردد بين
عدة احتمالات بسبب نقص العلم الإنساني وعجزه عن
معرفة ما سيقع في المستقبل .

ثم إذا نحن سلمنا أن دليلهم منطقي وليس
مخالفًا للشرع فإن نفس الشبهات ، التي أثارها الدليل
السابق ستظل برأسها مرة أخرى ؛ إذ لنا أن
نتساءل : ولماذا أراد الله أن يحدث العالم الممكن في لحظة
دون أخرى . ولو فرضنا أنهم استطاعوا الرد على
هذه الشبه كلها ، فيبقى بعد ذلك كله أن القرآن

الكريم لا يحتوى على هذا الدليل الذى لا يقنع أبداً أو لا يقنع إلا بشق الأنفس .

كذلك فقد ابن رشد دليل المتصوفة على وجود الله ، وهو الدليل الذى يعتمد على الخلدس الصوفى فقال : إن الدين الإسلامى جاء لجميع الناس لاطمأنينة خاصة ، هذا إلى أن الآيات التى تحت على النظر والتفكير أكثر بكثير من تلك الآيات القليلة التى يتأولها الصوفية للبرهنة على وجهة نظرهم الخاصة . إذن فما الأدلة التى يرتضيها ابن رشد ؟ إنه يرى أن أدلة الشرع هى أدلة العقل ويريد بها :

أ - دليل العناية الإلهية : فقد ثبت بالبداهة الحسية وبالعقل أيضاً أن كثيراً من الأشياء والكائنات كأنما قصد بها الإنسان . وليس من الممكن أن تكون ملاءمة الكون وظواهره لحياة الإنسان وليدة الصدفة أو الاتفاق . حقاً قد يقال إن القول بوجود عناية خاصة بالإنسان معناه أننا نريد اتخاذ محوراً للكون . نعم قد يقال ذلك وقد يقال أكثر منه . وقد تبدو هذه الحجج مقنعة لدى من يصر على أن ينتقص من قدر نفسه ، ويأبى أن يعترف بأن الله كرمه ، بأن جعله بشراً . لكن كثرة العلماء الذين يكابدون مشقة العلم يحزمون بأن هناك عناية بما فى هذا الكون ، وأن هذه العناية لا يجوز مطلقاً أن تكون وليدة الصدفة .

والشرع يؤكد ما تشهد به البداهة الحسية والنظرة العقلية السليمة . وهنا يستشهد ابن رشد بآيات عديدة من القرآن .

ب - دليل الاختراع أو السببية .

وهو دليل يمتاز أيضاً بالبداهة والوضوح . فإن ظاهرة الاختراع بينة فى الحيوان والنبات ، بل فى جميع أجزاء العالم . وكل ظواهر الكون مسخرة لوظائف محددة . وما كان مسخراً فلا بد من أن يكون مخلوقاً وهذا

الدليل يشبه سابقه . فى أنه دعوة صريحة إلى البحث والدراسة لمعرفة أسرار القوانين والغايات التى أودعها الله فى هذا الكون . ثم هو برهان الشرع فى الوقت نفسه بدليل الآيات العديدة التى وردت فى هذا المعنى (١) .

فهل هناك من ريب إذن فى أن أدلة ابن رشد على وجود الله تفضل أدلة الأشاعرة والمعتزلة ؟ أو لم يكن أولى بهؤلاء ألا يتكاسوا بالمعرفة ، وألا يتباهوا بالجدل والتفريع فى غير ما يجدى ؟ وما يدل على صدق وجهة نظر ابن رشد أن القرآن الكريم قد جمع بين هذين الدليلين فى كثير من آياته .

المسألة الثانية : الوحداية .

لقد اعتمد علماء الكلام ، أشعرية ومعتزلة ، على بعض الآيات القرآنية للبرهنة على وحداية الله ، كقوله تعالى : « لو كان فيهما آلهة إلا الله لفسدتا » ، وقوله : « ما اتخذ الله من ولد ، وما كان معه من إله إذا لذهب كل إله بما خلق ولعلنا بعضهم على بعض ، سبحانه الله عما يصفون » ، وقوله عز وجل : « قل لو كان معه آلهة كما يقولون إذا لابتغوا إلى ذى العرش سبيلاً » ثم استنبطوا من ذلك دليلاً جديلاً مشهوراً يسمى بدليل التامع ، وهو يمتاز بأنه دليل غير مقنع ومثير للشبهات فى آن واحد .

ويتلخص فى أنه لو وجد أكثر من إله واحد لاختلقت الآلهة . فلو فرضنا أن هناك إلهين أراد أحدهما أن يوجد العالم وأراد الثانى ألا يوجد ، فلا بد من افتراض ثلاثة احتمالات : فإما أن تتم إرادة كل منهما ، وإما ألا تتم إرادة أى منهما ، وإما أن تتم إرادة أحدهما دون الآخر . فعلى الاحتمال الأول يكون العالم موجوداً ومعدوماً فى آن واحد ، وعلى الاحتمال الثانى يكون

(١) انظر النص الأول : منابع الأدلة فى عقائد الملة . طبعة مكتبة الأنجلو المصرية ص ١٥٢ .

العالم لا موجوداً ولا معدوماً ، وعلى الاحتمال الثالث يكون الذى تم إرادته هو الإله حقيقة ، لأن الآخر عاجز ، والعاجز لا يكون إلهاً .

وقد يبدو هذا الدليل مقنعاً ، لكنه ليس كذلك ؛ إذ لنا أن نسأل : ولماذا لا يتفق الإلهان بدلا من أن يختلفا ، ولا سيما أننا نرى أن البشر يتفقون ، فتكون نتائج اتفاقهم جودةً في العمل ودقة في الصنع ! ! مما دعا بعض علماء الكلام إلى القول بأن دليل الآيات السابقة ليس منطقياً ؛ بل هو مجرد دليل خطائى يراد به الإقناع ، لأنه من الجائز الاتفاق على خلق العالم بنظامه الذى نشاهده .

ويكشف لنا ابن رشد عن الخلل في برهنة المتكلمين الذين أساءوا فهم الآيات السابقة فظنوا أنها من القياس الشرطى المنفصل ، مع أنها تتضمن قياساً شرطياً متصلاً ، وهو المنهج العلمى الحديث الذى أظهر إنتاجه للمذهل في الكشوف العلمية المعاصرة . فقله تعالى : « لو كان فيهما آلهة إلا الله لفسدتا » ، يمكن عرضه على النحو البرهائى الآتى : لو فرضنا أكثر من إله واحد لفسد العالم ، لكن هذا الفرض غير صحيح لأن العالم ليس فاسداً . إذن ليس هناك إلا إله واحد خلق هذا العالم بعلمه وحكمته . وأما قوله تعالى : ما اتخذ الله من ولد وما كان معه من إله إذاً لذهب كل إله بما خلق ولعلنا بعضهم على بعض » فعناه أن اختلاف أفعال الآلهة لا يمكن أن يترتب عليه فعل واحد لكننا نرى عالماً واحداً متقناً ، إذن لا يعقل أن يكون هذا العالم موجوداً بسبب آلهة مختلفة الأفعال . وأما قوله تعالى : « قل لو كان مع آلهة كما يقولون إذاً لابتغوا إلى ذى العرش سبيلاً » فهو خاص بحالة احتمال الاتفاق لا الخلاف . ومعناه أنه لا يجوز عقلاً أن يوجد إلهان تتحد أفعالهما ، إذ لو كان هناك إلهان يفعلان فعلاً واحداً لوجب أن تكون نسبتها إلى

العرش واحدة . فلما غفل المتكلمون عن معنى هذه الآيات استنبطوا دليلاً يتجه إليه الطعن . وقد جاء ذلك كله بسبب اعتقادهم أن الآيات تحتوى على قياس شرطى منفصل ، مع أنها تنطوى على قياس شرطى متصل « وقد يدل على أن الدليل الذى فهمه المتكلمون من الآية ليس هو الدليل الذى تضمنته الآية إن الحال الذى أفشى إليه دليلهم غير الحال الذى أفشى إليه الدليل المذكور في الآية وذلك أن الحال الذى أفشى إليه الدليل الذى زعموا أنه دليل الآية هو أكثر من حال واحد ؛ إذ قسموا الأمر إلى ثلاثة أقسام ، وليس في الآية تقسيم ، فدليلهم الذى استعملوه هو الذى يعرفه أهل المنطق بالقياس الشرطى المنفصل .. والدليل الذى في الآية هو الذى يعرف في صناعة المنطق بالشرطى المتصل ، وهو غير المنفصل ومن نظر في تلك الصناعة أدنى نظر تبين له الفرق بين الدليلين .

المسألة الثالثة : مشكلة الصفات والذات .

لقد سوى المعتزلة بين ذات الله وصفاته ، خوفاً من أن يؤدى القول بتعددتها إلى ما وقع فيه المسيحيون عندما فرقوا بين صفات الوجود ، والعلم ، والحياة وقالوا إن كل صفة منهما قائمة بذاتها ، فالوجود هو الأب ، والعلم هو الابن ، والحياة هي روح القدس . ورأى الأشعرية ألا يسووا بين الذات والصفات لأن العلم ، غير الوجود ، والوجود غير الحياة الخ ثم قالوا إن صفات الله زائدة على الذات وقائمة بها . فلما قيل لهم كيف تكون زائدة على الذات وقائمة بها في آن واحد ، وفي هذا تشبيه للخالق بالخلق . لأن للإنسان ذاتاً وله صفات قائمة بذاته وزائدة عليها — قالوا ليست الصفات هي هو ، وليست هي غيره . فقبل لهم إن في ذلك نوعاً من التناقض فلم يجملوا حلاً .

(١) المصدر السابق ص ١٥٨ .

ولذلك يحكم ابن رشد على الطائفتين بأنهما ابتدعتا في الدين ، وفنحتا باب الفتنة من غير ما يدعو إلى ذلك الشر كله ؛ ولا سيما أن محنة خلق القرآن كانت وليدة هذا الصراع الجدلي بين الفريقين .

ومن قبل ، قال الإمام الغزالي إذا كنا لا نعرف حقيقة الذات الإلهية فكيف ندعى معرفة حقيقة الصفات الإلهية . ومن بعد قال ابن رشد : « قول من قال إن علم الله وصفاته لا تكيف ولا تقاس بصفات المخلوقين حتى يقال إنها الذات أو زائدة عن الذات هو قول المحققين من الفلاسفة والمحققين من غيرهم من أهل العلم والله الموفق » (١) . « وإذا كان هذا هكذا فإذا الذي ينبغي أن يعلمه الجمهور من أمر هذه الصفات هو ما صرح به الشرع فقط ، وهو الاعتراف بوجودها ، دون تفصيل الأمر فيها هذا التفصيل ؛ فإنه ليس يمكن أن يحصل عند الجمهور في هذا يقين أصلاً ، وأعني ههنا بالجمهور كل من لم يُعَنِّ بالصنائع البرهانية ، وسواء حصلت له صناعة الكلام أو لم تحصل له . فإنه ليس في قوة صناعة الكلام الوقوف على هذا القدر من المعرفة ؛ إذ أغنى مراتب صناعة الكلام أن تكون حكمة جدلية لا برهانية ، وليس في قوة صناعة الجدل الوقوف على الحق في هذا » (٢) .

المسألة الرابعة : مسألة الجهة والجسمية والرؤية .

وتتصل مسألة الجهة بمسألة الجسمية ، فقد اعتقد بعض السلاج من المسلمين أن الله جسم لا يشبه الأجسام ، وقد تأثر هؤلاء بالإسرائيليات ، في حين أن كلاماً من الأشعرية والمعتزلة ينقون الجسمية ، وإن كان الأشعري أقرب إلى المشبهة منه إلى المعتزلة . أما ابن رشد فقد رأى أن يلتزم ما جاء به الشرع فلا يُصرِّح للجمهور لا بإثبات الجسمية ولا نفيها . هذا

إلى أن القول بالجسمية يتناسب على نحو ما مع القول بوجود الله في جهة معينة . وتلك في الحق إحدى المشكلات الحقيقية التي تعثر فيها ابن رشد . وأياً كان الأمر فإن المعتزلة تنفي الجهة لأنها نفت الجسمية ؛ في حين أن الأشعرية تنفي الجسمية وتؤكد الجهة ، مما دعا ابن رشد إلى القول بأن الأشعرية لجأوا في مسألة الرؤية التي ترتبط بهذه المسألة أيضاً إلى حجج سوفسطائية . أما حجج المعتزلة فتتلخص في أن إثبات الجهة لله تعالى معناه القول بأنه في مكان ، وهذا يؤدي إلى الجسمية . ولذا أولوا جميع الآيات التي جاءت تثبت الجهة في القرآن ، من مثل قوله تعالى : « يدبر الأمر من السماء إلى الأرض ، ثم يعرج إليه في يوم كان مقداره الف سنة » ، إلى غير ذلك من الآيات ، كما أولوا أحاديث الرسول التي جاء فيها أن الله ينزل إلى السماء الأولى وقالوا إنها أحاديث آحاد .

أما الأشعري فإنه لما أثبت لله وجهاً ويدين ، وإن لم يكن ذلك شبيهاً بالوجه واليدين عند الإنسان ، فقد مال إلى المشبهة ، وأثبت الجهة ، ورفض تأويل آيات العرش واستشهد بأحاديث النزول التي أشرنا إليها ، ولما رفض تأويل المعتزلة للآيات : أخذ يجادلهم لكي يقهرهم على القول بأن الله لو كان في كل مكان ، كما يقولون : لكان في كل جزء من أجزاء العالم ، وفي بطن مريم أيضاً . وهذا مثال لما قد ينتهي إليه اللجاج الذي لا تقوده الرغبة في الوصول إلى الحقيقة . غير أن أتباع الأشعري من المتأخرين مالوا إلى رأي المعتزلة ، على حد ما يذكر ابن رشد . فهو يقول : « وأما هذه الصفة فلم يزل أهل الشريعة ، من أول الأمر ، يثبتونها لله سبحانه حتى نفيها المعتزلة ، ثم تبعهم على نفيها متأخرو الأشعرية ، كأبي المعالي ، ومن اقتدى به » (٣)

(١) تهاات التهاات . طبعة بيروت ص ٢٥٤ .

(٢) منابع الأدلة ص ١٦٧ .

(٣) نفس المصدر ص ١٧٦ .

إذن هو يرى ، ويبدو أن مثل هذه الحجة لم تقنع أتباع الأشعرى ، فإننا نجد المتأخرين منهم اقتربوا من المعتزلة ، عندما نفوا وجود الله في جهة مقابلة وأنكروا استخدام العين ، وقالوا من الممكن أن يخلق الله لعباده انكشافاً تاماً لا يتوقف على شروط الرؤية العادية . وهكذا . يصبح الخلاف بين الفريقين لفظياً ، لأن الرؤية تصبح بعد حذف شروطها المادية ، علماً . ولهذا يقول الإمام محمد عبده : إن العلماء قد اتفقوا على نفى الرؤية بالوجه ، لأنهم يعترفون أن الله مخالف للحوادث ، وأنه ليس جسماً ولا يوجد في جهة .

وقد نقد ابن رشد رأى الأشعرى^(١) ومال إلى رأى المعتزلة ، وإن كان أكثر اتباعاً لظاهر الشرع « لأنه إذا قيل ... : إنه نور وإن له حجاباً من نور كما جاء في القرآن والسنن الثابتة ، ثم قيل إن المؤمنين يرونه في الآخرة ، كما ترى الشمس لم يعرض في هذا كله شك ، ولا شبهة في حق الجمهور ولا في حق العلماء ، وذلك أنه قد تبرهن عند العلماء أن تلك الحال مزيد علم ، لكن متى صرح لهم به ، أغنى الجمهور بطلت عندهم الشريعة كلها ، أو كفروا بالمصرح لهم بها ، فنخرج عن منهاج الشرع في هذه الأشياء فقد ضل عن سواء السبيل »^(٢) .

المسألة الخامسة : مسألة العدل والجور والقضاء والقدر .

وهي إحدى المسائل الهامة التي فرقت بين المسلمين ، وجعلت الخصومة أكثر حدة بين المعتزلة والأشاعرة ، مع أن الأمر لا يقتضي خلافاً ولا خصومة . فالمعتزلة الذين يصفون أنفسهم بأنهم أهل العدل يرون أن هذه الصفة صفة كمال ، وهي تهدف إلى نفى الظلم عن الله

وربما توقعنا من ابن رشد أن يتبع المعتزلة ، لكنه آثر هنا أن يسلك مسلك الأشعرى ، واستدل على الجهة بنفس الآيات والأحاديث التي استدل بها المشبهة وأبو الحسن الأشعرى ، وتلك نقطة قلق في مذهبه ، لأنه ينكر الجسمية والرؤية البصرية ، ومع ذلك فإنه يثبت الجهة ، وهو متأثر هنا بفلسفة أرسطو . وقد حاول أن يجد مفرأ من هذا التناقض . فجعل يفرق تفرقة سوفسطائية بين الجهة والمكان ، حتى إذا قيل له كيف يمكن أن نتصور لها غير جسمى يوجد في جهة معينة لم يجد جواباً إلا أن يعترف بوجود نوع من التناقض ، وبأنه يجب أن نهي الجمهور عن البحث في أمر الجهة . وهو في هذه النقطة الأخيرة محق لأن مسألة الجهة من أدق المسائل ، وهي من أمور الغيب التي يجب التفتيش فيها .

أما في مسألة رؤية الله في اليوم الآخر ، تلك المسألة التي ترتبط دون ريب بالجهة ، فنجد أن المعتزلة ينفونها ، لأن شروط الرؤية البصرية إنما هي خاصة بالأجسام . والله ليس بجسم ، ولذلك تأولوا الآيات التي تثبت الرؤية ، وقالوا : إن المراد بالرؤية مزيد علم يفيضه الله على قلوب المؤمنين في الحياة الأخرى .

لكن الأشعرى كان على وفاق مع نفسه ، لأنه لما أثبت الجهة ، لم يجد غضاضة من إثبات الرؤية ، وأخذ يناقش أدلة المعتزلة أو يؤول بعض الآيات القرآنية ، كقوله تعالى « لا تدركه الأبصار وهو يدرك الأبصار » وقوله تعالى : ولما جاء موسى لميقاتنا وكلمه ربه قال رب أرني أنظر إليك قال لن تراني ولكن انظر إلى الجبل فإن استقر مكانه فسوف تراني » الآية - كذلك احتج بأدلة ظنها عقلية ، فقال إن الأشياء لا تُرى من حيث هي أجسام أو ألوان وإنما تُرى من حيث أنها موجودة ، ولما كان الله موجوداً

(١) انظر النص الثاني .

(٢) منهاج الأدلة . طبعة الأنجلو المصرية ص ١٩١ .

سبحانه . فأفعاله تنبج إلى قصد وغاية ، وهى لا تخالف ما يقتضيه العقل الذى يفرق بين الحسن والقيبح والخير والشر . وإذا فوجب ألا يأمر الله بالقيبح أو الشر ولا ينهى عن الحسن والخير . واستدل المعتزلة لرأيهم هذا بأن العقل كان أساساً لتقدير القيم الأخلاقية قبل ورود الشرائع ، وجاءت الرسالات مؤكدة ومعينة له . ولما كان الله عادلاً حكيماً فهو يريد الخير لعباده . وربما غلت هذه الطائفة عندما قالت بأنه يجب على الله أن يفعل الصلاح والأصلح لعباده ، وربما أخذ عليهم أنهم يستخدمون هنا كلمة تدل على عدم التأدب فى حق تعالى عندما يوجبون عليه فعلاً من الأفعال . وأياً كان الأمر فإنهم يقررون أن الله لا يريد الشر لعباده . وإلا لكان ظالماً ثم استدلوا على وجهة نظرهم بآيات عديدة من القرآن الكريم .

أما الأشعرى فسلك مسلكاً مضاداً ، فقال بالحربة الإلهية التى لا تخضع لشرعية . فله أن يخلق الأنبياء فى النار والكفار فى الجنة ، لأن إرادته مطلقة ، وليس لأحد أن يوجب عليه فعل الصلاح أو الأصلح لعباده بل ذهب إلى القول بأن أفعاله تعالى ليست معلة بغاية أو غرض ، ودليل ذلك أنه ليس كل مافى العالم خيراً بل فيه شر كثير ، وقد ابتلى المسلمون . بأمثال الحجاج وزباد بن أبيه . ثم إنه يقرر أن الشر لما كان موجوداً فى العالم فالله مريد له . فهو يريد الكفر لعباده العاصين ، ويريد الإيمان لمن يريد هدايته ، أى أن العبد ليس له اختيار فيما يريده الله له من طاعة أو عصيان .

ثم جعل يكفر المعتزلة ، وبهمهم بالزندقة وإتباع الجوس الذين يقولون إن الله لا يقدر على الشر . ثم احتج عليهم بأدلة شرعية وأخرى عقلية . فاستشهد بآيات من القرآن يمكن تأويلها دون عسر . أما الحجج العقلية فترتكز كلها على فكرته عن الإرادة المطلقة . غير أننا نستطيع القول بأن تلك الأدلة العقلية لاتقف

أمام النقد . وهى تشترك جميعها فى هذا الأساس وهو إنكار حرية العبد واختياره ، ثم القول باستحقاقه العذاب على أفعال لم يردّها أو لم يخلقها ، بل أرادها الله له وفرضها عليه .

فلما جاء ابن رشد ، رفض رأى الأشعرية قائلاً إنه مضاد للعقل ومخالف لروح الشرع . أما أنه مضاد للعقل فذلك ماتشهد به البداة فإننا نذكر بحواسنا أن هناك أشياء حسنة وأخرى قبيحة ، وأن العبد يتبج إلى الخير أو الشر وإلى الحسن أو القبيح . ولذا كان أهلاً للثواب أو العقاب . أما أن رأيهم يخالف الشرع فذلك لأنه يناقض كثيراً من الآيات القرآنية التى تصف الظلم بالقيح أو الشر من مثل قوله تعالى : « وما ربك بظلام للعبيد » وقوله : « إن الله لا يظلم مثقال ذرة » ، وإن تك حسنة يضاعفها ويؤت من لدنه أجراً عظيماً .

ومع ذلك ، فإن الأشعرية والمعتزلة حاموا حول المشكلة دون أن يبتدوا إلى حلها . فالله يخلق الخير والشر جميعاً ، لكنه يخلق الخير من أجل الخير ، ويخلق الشر من أجل ما يترتب عليه من الخير : « فلم يكن بد » بحسب ما يقتضيه الحكمة ، من أحد أمرين إما ألا يخلق الأنواع التى توجد فيها الشرور فى الأقل والخير فى الأكثر فيعلم الخير الأكثر بسبب الشر الأقل ، وإما أن يخلق هذه الأنواع ، فيوجد فيها الخير الأكثر مع الشر الأقل ، ومعلوم بنفسه أن وجود الخير الأكثر مع الشر الأقل ، أفضل من إعدام الخير الأكثر لمكان وجود الشر الأقل . وهذا السر من الحكمة هو الذى خفى على الملائكة حين قال سبحانه حكاية عنهم حين أخبرهم أنه جاعل فى الأرض خليفة : قالوا أتجعل فيها من يفسد فيها ويسفك الدماء ونحن نسبح بحمده إلى قوله : « إني أعلم ما لاتعلمون » يريد أن العلم الذى خفى عنهم هو أنه إذا كان وجود شيء

من الموجودات خيراً وشرأ ، وكان الخير أغلب عليه
أن الحكمة تقتضى إيجاداً لا لإعدامه (١) .

وترتبط مسألة القضاء والقدر بمسألة العدل والجور ،
لأن المعتزلة يقولون بحرية المرء حتى يكون أهلاً
للثواب والعقاب ! في حين أن الأشعرية يقولون
بنظرية الكسب ، وهى نظرية غريبة غامضة ، حتى
قال الأشعرية المتأخرون « أخفى من الكسب عند
الأشعرى » وإذا أمكن شرح الغموض بعينه قلنا إن
معناها هو الآتى : إذا أراد الإنسان أن يقوم بفعل ما
فإن الله يخلق له القدرة على الفعل فى اللحظة التى
يريد العبد فيها فتقرن به قدرة العبد . ويسمى هذا
عندهم كسباً وهذا يبرز - فكرة الثواب والعقاب
عندهم أيضاً .

ولما أراد الأشعرى أن يستدل لوجه نظره اعتمد
على الآيات التى استشهد بها أهل الجبر المحض لكى
يبرهنوا على أن الإنسان لا قدرة له ، من مثل قوله
تعالى : « والله خلقكم وما تعملون » ، وقوله :
« ختم الله على قلوبهم » وقوله : الله خالق كل شيء »
مما يدل على أن الأشعرى ، فى الحق ، أقرب إلى الجبر
المحض منه إلى أى شيء آخر . لكن الأشعرى إذا قال
إن قدرة العبد لا بد أن تقرن بالفعل الذى يخلقه الله
حتى يوجد الكسب ، أمكن للآخرين أن يقولوا إن
وجود السكين وقدرتها على القطع شرط ضرورى أيضاً
فى وجود فعل القتل ، فهل قال أحد إن السكين يجب
أن تكون مسئولة بدلاً من صاحبها الذى استخدمها ؟

ومن الواضح أن مشكلة القضاء والقدر تبدو
معقدة ، إذ لا يخلو رأى كل فريق من هذين الفريقين
المتعارضين من حجج وجيهة . فرأى المعتزلة يتفق مع
القيم الأخلاقية ، ورأى الأشعرية يتسق مع القدرة
الإلهية . أو ليس من الممكن أن نجتمع بين الأمرين وأن

(١) نفس المصدر ص ٢٣٥ ، ٢٣٦ .

نرفع هذا التناقض الذى يكاد تتمزق له بعض النفوس .
إن هذه المحاولة التى نتحدث عنها هى تلك التى
قام بها ابن رشد . فهو يرى أن كلا من المتخاصمين
أدرك جانباً من الحقيقة وجانباً من الخطأ ؛ لذلك نجده
يعرض لهذه المشكلة صراحة ، ويعترف بأن القرآن
الكريم نفسه يحتوى على آيات صريحة فى الجبر وأخرى
ليست أقل صراحة فى حرية اختيار الإنسان . فمن
الآيات الأولى قوله تعالى : « إنا كل شيء خلقناه بقدر »
وقوله : « ما أصاب من مصيبة فى الأرض ولا فى
أنفسكم إلا فى كتاب من قبل أن نبرأها إن ذلك على الله
يسر » ومن الآيات الثانية قوله تعالى : « لا يكلف الله
نفساً إلا وسعها ، لها ما كسبت وعليها ما اكتسبت »
وقوله « ولا تزر وازرة وزر أخرى » ، بل إن بعض
الآيات تحتوى على الجبر وحرية الاختيار فى آن واحد ،
مثل قوله تعالى : « ما أصابك من حسنة فمن الله وما أصابك
من سيئة فمن نفسك » وقوله « إن لا يغير ما بقوم حتى
يغيروا ما بأنفسهم » وليس هذا التناقض الظاهرى وقفاً
على الآيات القرآنية ؛ بل هو ملموس أيضاً فى الأدلة
العقلية ، لأن فى القول بأن العبد يخلق أفعاله انتقاصاً
من قدرة الله ، وهو خالق كل شيء ، والقول بأن الله
خالق كل شيء يتعارض مع مسئولية المطيع أو المذنب .
فهذا التعارض هو السبب فى الخلاف بين المعتزلة
والأشاعرة ، وهو الذى دعا كل فريق إلى تكفير
الآخر ، وهو فى الوقت نفسه الخلاف الذى يرى
أبو الوليد بن رشد أنه لم يأت عبثاً أو مصادفة ، بل جاء
فى القرآن لكى يوحى إلى العلماء بالحل الصحيح
لمشكلة القضاء والقدر .

والحل الصحيح الذى اهتدى إليه ابن رشد هو أن
إرادة الإنسان ، وإن كانت حرة إلا أنها مرتبطة
بالقوانين والأسباب الخاصة التى وضعها الله فى الكون .
ويمتاز هذا الحل بأنه يعترف بحقيقة علمية ، وهى
فكرة السنن والقوانين ، كما يمتاز بأنه يبين لنا أن الجبر

لا يمكن أن يكون محضاً ، وأن الاختيار لا يمكن أن يكون مطلقاً ، بل نستطيع القول على نحو ما بأن الإنسان مجبر باختياره ، لأنه يستخدم قدرته في حدود ما خلق الله ، وكلما اختار طريقاً معيناً في حياته ، أصبح مجبراً إلى حد كبير على اختيار الطرق المستقبلية التي تتناسب مع هذا الطريق . وقد عبر ابن رشد عن حله هذا بقوله : « وإذا كان ذلك كذلك فالأفعال المنسوبة إلينا أيضاً يتم فعلها بإرادتنا وموافقة الأفعال التي من خارج لها وهي المعبر عنها بقدر الله ... ولما كانت الأسباب التي من خارج تجري على نظام محدود وترتيب منضود لا تخل في ذلك بحسب ما قدرها بارئها عليها ، وكانت إرادتنا وأفعالنا لا تتم ولا توجد بالجملة ، إلا بموافقة الأسباب التي من خارج ، فواجب أن تكون أفعالنا تجري على نظام محدود ... وليس يلغى هذا الارتباط بين أفعالنا والأسباب التي من خارج فقط ، بل وبينها وبين الأسباب التي خلقها الله تعالى في داخل أبداننا . والنظام المحدود الذي في الأسباب الداخلة والخارجة ، أعنى التي لا تخل هو القضاء والقدر الذي كتبه الله تعالى على عباده^(١) والحق أنه يجب أن نبدي إعجابنا بهذا الرجل الذي استطاع أن يصل إلى فكرة القوانين العلمية في القرن الثاني عشر الميلادي ، في حين يرى بعض المعاصرين أن فكرة القانون العلمي من أحدث المخترعات العلمية .

المسألة السادسة بعث الرسل :

لم يشأ ابن رشد أن يكون مقلداً لا للأشاعرة ولا للمعتزلة في استخدامهم المعجزات المادية دليلاً على النبوة ، فهو يرى أن المعجزات من مثل إبراء الأكمة والأبرص ، وانقلاب العصاحية ، معجزات برآنية ، تصلح لإقناع الجمهور الذي يرى أن من تظهر على

يديه هذه الأمور الخارقة للعادة لا بد أن يكون صادقاً في ادعائه للرسالة . أما المعجز الحقيقي في نظر ابن رشد ، وهو المعجز الذي يسميه « الأهل والمناصب » أو الذي يمكن أن يسميه آخرون بالمعجز الجواني ، فهو التشريع الذي جاء به الكتب المقدسة ولا سيما القرآن الكريم إلى جانب صفات النبوة التي تحققت فيمن نزلت عليهم هذه الكتب السماوية^(١) . وفيما يلي بعض النصوص التي تعد مميزة لهذا الكتاب .

النص الأول^(٢)

براهين وجود الله عند ابن رشد

« فإن قيل فإذ قد تبين أن هذه الطرق كلها (طرق المتكلمين) ليست واحدة منها هي الطريقة الشرعية التي دعا الشرع منها جميع الناس ، على اختلاف فطرتهم ، إلى الإقرار بوجود الباري سبحانه فما هي الطريقة التي نبه الكتاب العزيز عليها ؟ ... قلنا الطريق التي نبه الكتاب العزيز عليها ... إذ استقرئ الكتاب العزيز وجدت تنحصر في جنسين أحدهما طريق الوقوف على العناية بالإنسان ... ولنسم هذه دليل العناية ، والطريقة الثانية ما يظهر من اختراع جواهر الأشياء الموجودات ، مثل اختراع الحياة في الجهاد ، والإدراكات الحسية والعقل ، ولنسم هذه دليل الاختراع .

فأما الطريقة الأولى فتبني على أصليين : أحدهما أن جميع الموجودات التي ههنا موافقة لوجود الإنسان ، والأصل الثاني أن هذه الموافقة هي ضرورة من قبل فاعل قاصد لذلك مريد ، إذ ليس يمكن أن تكون هذه الموافقة بالاتفاق ... ولذلك وجب على من أراد أن

(١) انظر النص الثالث .

(٢) انظر منهاج الأدلة طبعة الأنجلو المصرية ص ١٥٠ - ١٥٢ .

(١) نفس المصدر ص ٢٢٦ ، ٢٢٧ .

يعرف الله تعالى المعرفة التامة أن يفحص عن منافع جميع الموجودات .

وأما دلالة الاختراع فيدخل فيها وجود الحيوان كله ووجود النبات ووجود السموات . وهذه الطريقة تنبئ على أصلين موجودين بالقوة في جميع فطر الناس : أحدهما أن هذه الموجودات مخترعة ، وهذا معروف بنفسه في الحيوان والنبات ... فلما نرى أجساماً جارية ثم تحدث فيها الحياة ، فنعلم قطعاً أن ههنا موجداً للحياة ومنعماً بها ... وأما السموات فنعلم من قبيل حركاتها التي لا تفر ، أنها مأمورة بالعناية بما هنا ومسخرة لنا ؛ والمسخر للمأمور مخترع ضرورة . وأما الأصل الثاني فهو أن كل مخترع فله مخترع . فيصح من هذين الأصلين أن للموجود فاعلاً مخترعاً له . وفي هذا الجنس دلائل كثيرة على عدد المخترعات . ولذلك كان واجباً على من أراد معرفة الله حق معرفته أن يعرف جواهر الأشياء ، ليقف على الاختراع الحقيقي في جميع الموجودات ، لأن من لم يعرف حقيقة الشيء لم يعرف حقيقة الاختراع (١) ... فهذان الدليلان هما دليل الشرع . وأما أن الآيات المنبئة على الأدلة المقضية إلى وجود الصانع سبحانه في الكتاب العزيز هي منحصرة في هذين الجنسيتين من الأدلة فذلك بين لمن تأمل هذه الآيات الواردة في الكتاب العزيز في هذا المعنى . وذلك أن الآيات ... في هذا المعنى إذا تصفحت وجدت على ثلاثة أنواع : إما آيات تتضمن التنبيه على دلالة العناية ، وإما آيات تتضمن التنبيه على دلالة الاختراع ، وإما آيات تجمع الأمرين من الدلالة جميعاً .

فأما الآيات التي تتضمن دلالة العناية فقط فمثل قوله تعالى : « ألم نجعل الأرض مهاداً والجلبال أوتاداً

(١) يلاحظ أن هذا الدليل بحث على المعرفة ، كما دعا القرآن إلى ذلك ، ولا يثير الجدل الذي رأيناه في دليل الجوهر الفرد أو دليل الممكن والواجب .

إلى قوله « وجنات ألفافا » ... وأما الآيات التي تتضمن دلالة الاختراع فقط ، فمثل قوله تعالى : « فلينظر الإنسان مم خلق ، خلق من ماء دافق ، ومثل قوله تعالى « أفلا ينظرون إلى الإبل كيف خلقت » الآية ... وأما الآيات التي تجمع الدلائل فهي كثيرة أيضاً ؛ بل هي الأكثر ، مثل قوله تعالى : « يا أيها الناس اعبدوا ربكم الذي خلقكم والذين من قبلكم إلى قوله : فلا تجعلوا لله أنداداً وأنتم تعلمون » ... ومثل قوله تعالى : « وآية لهم الأرض الميتة أحييناها وأخرجنا منها حياء فمنه يأكلون » ... فقد بان من هذه الأدلة أن الدلالة على وجود الصانع منحصرة في هذين الجنسيتين : دلالة العناية ودلالة الاختراع وتبين أن هاتين الطريقتين هما بأعيانهما طريقة الخواص ، وأعلى بالخواص العلماء ، وطريقة الجمهور ... » .

النص الثاني (١)

نقد رأى الأشعرية في الرؤية

« وأما حججهم التي أتوا بها في إمكان رؤية ما ليس بجسم فإن المشهور عندهم في ذلك حجتان : إحداهما وهي الأشهر عندهم ما يقولونه من أن الشيء لا يخلو أن يرى من جهة ما هو ملون ، أو من جهة أنه جسم أو من جهة أنه لون ، أو من جهة أنه موجود ، وربما عددوا جهات أخرى غير هذه الموجودة !! ثم يقولون : وباطل أن يرى من قبل أنه جسم ، إذ لو كان ذلك كذلك لما رُئي اللون ؛ وباطل أن يرى لما كان أنه لون ، إذ لو كان ذلك لما رُئي الجسم ؛ وإذا بطلت جميع هذه الأقسام التي تنوهم في هذا الباب فلم يبق أن يرى الشيء إلا من قبل أنه موجود . والمغالطة في هذا القول بيّنة . فإن المرئي منه ما هو مرئي بذاته ، ومنه ما هو مرئي من قبل المرئي بذاته ،

(١) مناهج الأدلة - طبعة الأنجلو المصرية ص ١٨٧ - ١٩٠ .

وهذه هي حال اللون والجسم . فإن اللون مرئي بذاته والجسم مرئي من قبل اللون . ولذلك ما لم يكن له لون لم يُبصر . ولو كان الشيء إنما يُرى من حيث هو موجود فقط ، لوجب أن تُبصر الأصوات وسائر المحسوسات الخمس !! فكان يكون البصر والسمع وسائر الحواس الخمس حاسة واحدة !! وهذه كلها خلاف ما يُعقل . وقد اضطر المتكلمون لمكان هذه المسألة وما أشبهها ، أن يسلّموا أن الألوان ممكنة أن تُسمع ، والأصوات ممكنة أن تُرى . وهذا كله خروج عن الطبع وعمّا يمكن أن يعقله إنسان ... وأما الطريقة الثانية التي سلكها المتكلمون في جواز الرؤية فهي الطريقة التي اختارها أبو المعالي (الجويني) وهي هذه الطريقة وتلخيصها : أن الحواس إنما تدرك ذوات الأشياء ، وما تنفصل به الموجودات بعضها من بعض هي أحوال ليست بذوات ، فالحواس لا تدركها وإنما تدرك الذات . والذات هي نفس الوجود المشترك لجميع الموجودات . فإذاً الحواس إنما تدرك الشيء من حيث هو موجود .

وهذا كله في غاية الفساد ... وهذا كله غاية في الخروج عما يعقله الإنسان ... ولولا النشأ على هذه الأقاويل ، وعلى التعظيم للقائلين بها ، لما أمكن أن يكون فيها شيء من الإقناع ، ولا وقع بها التصديق لأحد سليم الفطرة !!

النص الثالث

القرآن معجزة الرسول صلى الله عليه وسلم

وأنت تبين من خاله صلى الله عليه وسلم أنه لم يدع أحداً من الناس ، ولا أمة من الأمم إلى الإيمان برسائله وعما جاء به بأن قدم على يدي دعواه خارقاً من خوارق الأفعال ، مثل قلب عين من الأعيان إلى عين أخرى .

(١) نفس المصدر - مأخوذ من الصفحات ٢١٣ إلى ٢٢٢ .

وما ظهر على يديه صلى الله عليه وسلم من الكرامات الخوارق ، فانما ظهرت في أثناء أحواله ، من غير أن يتحدى بها . وقد يدلّك على هذا قوله تعالى : وقالوا لن نؤمن لك حتى تفجر لنا من الأرض ينبوعاً إلى قوله : « قل سبحان ربي هل كنت إلا بشراً رسولاً » وقوله تعالى : « وما منعنا أن نرسل بالآيات إلا أن كذب بها الأولون » . وأما الذي دعا به الناس وتحداهم به هو الكتاب العزيز ، فقال تعالى : « قل لن اجتمع الإنس والجن على أن يأتوا بمثل هذا القرآن لا يأتون بمثله ولو كان بعضهم لبعض ظهيراً » وقال « فأتوا بعشر سور مثله مفتريات » ... فإن قيل هذا بين ، ولكن من أين يظهر أن الكتاب العزيز معجز ، وأنه يدل على كونه رسولاً ، وأنت قد بينت ضعف دلالة المعجز على وجود الرسالة ... قلنا ليس الأمر في هذا على ماتوهم هؤلاء ، فكون القرآن دلالة على صدق نبوته عليه السلام ينبئ عندنا على أصلين قد نبه عليهما الكتاب العزيز .

أحدهما : أن الصنف الذي يسمونه رسلاً وأنبياء معلوم وجوده بنفسه ، وأن هذا الصنف من الناس هم الذين يضعون الشرائع للناس بوحي من الله لا بتعليم إنساني . وذلك أنه ليس ينكر وجودهم إلا من أنكر وجود الأمور المتواترة ...

والأصل الثاني : أن كل من وُجد عنه هذا الفعل الذي هو وضع الشرائع بوحي من الله فهو نبي - وهذا الأصل أيضاً غير مشكوك فيه في الفطر الإنسانية .

فأما الأصل الأول فقد نبه عليه الكتاب العزيز في قوله تعالى : « إنا أوحينا إليك كما أوحينا إلى نوح والتبيين من بعده » إلى قوله : « وكلم الله موسى تكليماً » ... وأما الأصل الثاني ، وهو أن محمداً صلى الله عليه وسلم قد وجد منه فعل الرسل ، وهو وضع الشرائع للناس بوحي من الله فيعلم من الكتاب العزيز . ولذلك نبّه

على هذا الأصل ، فقال : « يا أيها الناس قد جاءكم برهان من ربكم ، وأنزلنا إليكم نوراً مبيناً » يعنى القرآن ، وقال « يا أيها الناس قد جاءكم الرسول بالحق من ربكم فآمنوا خيراً لكم » ...

فإن قيل فمن أين يدل القرآن على أنه خارق ومعجز من نوع الخارق الذى يدل دلالة قطعية على صفة النبوة ... قلنا : يوقف على ذلك من وجوه : أحدها أن يعلم أن الشرائع التى تضمنها من العلم والعمل ليست مما يمكن أن يكتسب بتعلم بل بوحى ، والثانى ما تضمنه من الإعلام بالغيوب ، والثالث من نظمه الذى هو خارج عن النظم الذى يكون بفكر وروية ...

فإن قيل : فمن أين يعرف أن الشرائع ، التى فيها العلمية والعملية ، هى بوحى من الله تعالى حتى استحق بذلك أن يقال فيه إنه كلام الله - قلنا ... قد يعرف ذلك ، على اليقين ، من زاول العلوم ، وبخاصة وضع الشرائع وتقرير القوانين والإعلام بأحوال المعاد . ولما وجدت هذه كلها فى الكتاب العزيز ، على أتم ما يمكن ، علم أن ذلك بوحى من عند الله .. وبالجمله فإن كانت ههنا كتب واردة فى شرائع استأهلت أن يقال إنها كلام الله ... فظاهر أن الكتاب العزيز ... هو أولى بذلك وأحرى أضعافاً مضاعفة . وأنت فيلوح لك هذا جداً ، إن كنت قد وقفت على الكتب أعنى التوراة والإنجيل . فإنه ليس يمكن أن تكون كلها قد تغيرت . وإذا كان هذا كله كما وصفنا فقد تبين لك أن

دلالة القرآن على نبوته صلى الله عليه وسلم ، ليست هى مثل دلالة انقلاب العصا حية على نبوة موسى عليه السلام ، ولا إحياء الموتى على نبوة عيسى ... فإن تلك ، وإن كانت أفعالا لا تظهر إلا على أيدي الأنبياء ، وهى مقنعة عند الجمهور ، فليست تدل دلالة قطعية إذا انفردت ؛ إذ كانت ليست فعلا من أفعال الصفة التى بها سمى النبي نبياً . وأما القرآن فدلالته على هذه الصفة هى مثل دلالة الإبراء على الطب . ومثال ذلك لو أن شخصين ادعيا الطب . فقال أحدهما الدليل على أنى طيب أنى أسبر على الماء ، وقال الآخر الدليل على أنى طيب أنى أبرئ المرضى ، فشى ذلك على الماء ، وأبرأ هذا المرضى - لكان تصديقنا بوجود الطب للذى أبرأ المرضى ببرهان . وتصديقنا بوجود الطب للذى مشى على الماء مقنعاً . ومن طريق الأولى والأخرى .

وبالجمله متى وضع أن الرسل موجودون . وأن الأفعال الخارقة لا توجد إلا منهم كان المعجز دليلاً على صدق النبي ، أعنى المعجز البرانى الذى لا يناسب الصفة التى بها سمى النبي نبياً . ويشبه أن يكون التصديق الواقع من قبل المعجز البرانى هو طريق الجمهور فقط . والتصديق من قبل المعجز المناسب طريق مشترك للجمهور والعلماء ... لكن الشرع إذا توكل ، وجد أنه إنما اعتمد على المعجز الأهلى والمناسب لا المعجز البرانى .



تراث الإنسانية

سلسلة تتناول بالتعريف والبحث والتحليل
روائع الكتب التي أُنشئت في الحضارة الإنسانية

فن قانون السكان لثوماس روبرت مالتوس

بقلم الدكتور محمد السيد غلاب

الزيج الصابي للبناني

بقلم الدكتور إمام إبراهيم أحمد

الفهرست لابن النديم

بقلم الأستاذ إبراهيم الإياري

مستقبل العلم للرنست رنيان

بقلم الأستاذ علي أدهم

ميديا ليور بيديس

بقلم الدكتور إبراهيم سكر

المجلد الثالث

٣

في قانون السكان لتوماس روبرت مالثوس

بمقام
الدكتور محمد السيد غلاب

أستاذ كرسى الجغرافيا بجامعة القاهرة فرع الخرطوم

حياته

ولد توماس روبرت مالثوس في الرابع عشر من فبراير عام ١٧٦٦ بقرية روكري غربى دوركنج بإنجلترا ، وكان الابن الثانى لدانييل مالثوس ، الذى تلقى تعليمه فى اكسفورد ، وعاش فى قريته عيشة هادئة ، وكان يرسل بعض رجال الفكر مثل روسو . وقد تلقى روبرت مالثوس تعليمه الأول على يد والده ، ثم أرسل إلى كلافتون بالقرب من مدينة باث ليتلقى قسطاً من التربية الدينية والتعليم وليتلمز الإلينية ، وفى سن الرابعة عشرة أرسل إلى كلية وارنجتون الدينية أيضاً ، حيث كان يتعلم أبناء إحدى الفئات الدينية المتحررة ، ثم التحق بجامعة كامبردج عام ١٧٨٥ ، حيث درس التاريخ والشعر واللغات الحية ، وحيث أظهر تفوقاً فى الرياضة ، وكان موضع رضاء أبيه ، عندما سمع عن جميل صفاته وحسن سلوكه فى الجامعة واختير عام ١٧٩٧ زميلاً فى كلية يسوع بكامبردج حيث نال درجة الماجستير ، وحيث قضى وقته كله فى دراسة الاقتصاد والسياسة . وظهرت فى ذلك الحين بعض آرائه التحررية ، إذ عارض قوانين الاختبار التى

كانت تستبعد الكاثوليك والخارجين عن كنيسة إنجلترا من الوظائف العامة ، ولكنه لم يعارض فى ذلك الحين قوانين الفقراء التى أصدرها بت . وبعد أن اختبر فى زمالة الكلية انحرط فى سلك كنيسة إنجلترا ، وكان قسباً . ولم يمض عليه وقت طويل حتى أخرج مقاله عن السكان عام ١٧٩٨ .

وفى العام التالى سافر مع زميل الدراسة عميد كنيسة ونشستر إلى القارة الأوروبية ، وزار ألمانيا والسويد والنرويج وفنلند وأجزاء من روسيا . وجمع كثيراً من البيانات والمعلومات أفادته فى تنقيح كتابه وأخرج طبعته الثانية . ونشر عام ١٨٠٠ مقالا عن « ارتفاع أسعار المواد الغذائية » ، ثم زار فرنسا وسويسره ، وفى يونية عام ١٨٠٣ كتب مقدمة الطبعة الثانية لمقال السكان حاول فيها أن يخفف من قسوة النتائج التى خرج بها المقال فى طبعته الأولى .

وكان مالثوس يعنى بالرد على معارضى نظريته فى الطبقات المتتالية لكتابه ، حتى تضخمت مقاله فى طبعته الثالثة عام ١٨٠٦ ، وقد استطاع أن يقنع بت رئيس وزراء بريطانيا بنظريته وآرائه ، وكان هذا سبباً فى تعيينه أستاذاً للتاريخ والاقتصاد السياسى بكلية

وبدأت الصناعة تنتقل من المنازل وتجتمع في المصانع ، ونشأت بواكير الرأسمالية ، كما شاهد هذا القرن فترة سلام طويلة في أوروبا . وبذلك اكتملت الظروف السياسية والاجتماعية التي أدت إلى ازدهار مجتمعات أوروبا الغربية ، والتي يمكن تلخيصها في تحرير الفكر من سلطان الكنيسة ، ونشأة الفلسفة التجريبية ، وازدهار العلوم الطبيعية والحوية ، وتحرير الأرض والإنسان من رقة الاقطاع ، وارتداد مجالات الفكر والمعرفة المختلفة ، واتساع أفق الكشوف الجغرافية ، وتدفق الثروات من المستعمرات وراء البحار ، واستكمال استغلال الأرض الزراعية ، وبدء عجلة الصناعة الكبيرة في الدوران ، وتبلور القوميات ، ونشأة الوحدات السياسية الكبرى حول قوميات ناضجة عريقة .

هذا التفتح الفكري والازدهار الاقتصادي والاستقرار السياسي أطلق العنان لخيال اليوطوبيين ، الذين أغمضوا عيونهم عن بعض عيوب المجتمع ، فرأوا المستقبل أفضل من الحاضر ، وعالجوا مشكلة الفقر - التي بدأت تظهر في المدن الصناعية - بالأمان والآمال فقالوا أن مجال استثمار الأرض لا يزال متسعاً ، ولا حد له . ولقد كان كل من كونودورسيه الفرنسي وجودوين البريطاني يعتقد في كمال الجنس البشري ، وأن الإنسانية إذا تركت وشأنها لكفيلة بأن تصل إلى أعلى درجات السمو والكمال ، ولساد العدل وعمت السعادة بين البشر ، ولكن الطمع والجشع الذي يسود بعض طبقات المجتمع هو الذي ينشر الخوف والجزع ، ويخلق الفاقة والفقر ، ولقد اقترح كونودورسيه - علاجاً لهذه الحالة الطارئة في المجتمع - أن تخصص رصيد من المال ، يساهم رب العمل بجزء منه ، كما يساهم العامل بجزء آخر ، يصرف منه على علاج المريض ورعاية يتامى والعجزة والمعوزين ، بل ويقدم منه مساعدات لمن يريد أن يؤسس أسرة جديدة أو يبدأ مشروعاً اقتصادياً جديداً .

هيليورى حيث يتلقى موظفو شركة الهند الشرقية تأهيلهم عام ١٨٠٥ . وفي ذلك الوقت تزوج واستقر في كامبردج وقضى بقية حياته في الدرس والمحاضرة . خلال عام ١٨١٤ - ١٨١٥ كتب « ملاحظات عن قوانين القمح » ، و « الأسباب الداعية للحد من الاستيراد » و « طبيعة الربح وزيادته » . ثم نشر الطبعة الخامسة لمقاله عن السكان عام ١٨١٧ وعين عام ١٨١٩ زميلاً في الكلية الملكية ، وهو شرف كبير لا يحظى به إلا كبار رجال الفكر والعلم في بريطانيا . وفي العام التالي نشر « الاقتصاد السياسي » ، كما نشر مقالاً عن « مقياس القيمة » عام ١٨٢٣ . وكتب مقالاً عن السكان في الموسوعة البريطانية لم يظهر إلا عام ١٨٣٠ . وفي عام ١٨٢٦ نشر الطبعة السادسة لكتاب السكان . وأعاد طبع الاقتصاد السياسي . وكان أحد المؤسسين الأوائل لجمعية الاحصاء التي تأسست عام ١٨٣٤ وهو العام الذي توفي فيه .

• • •

مناقشاته لمعاصريه

لقد كتب مائتس رسالته الأولى عن السكان نتيجة مناقشاته الطويلة مع والده حول آراء اليوطوبيين الذين زخر بهم القرن الثامن عشر . ولا سيما مستر جودوين ومسيو كونودورسيه . ويبدو أن والده وقد أدرك نهاية هذا القرن ، كان يعطف على تلك الآراء المتفائلة ، بل المفرقة في التناول والمخلقة في الخيال . ولم يكن هذا غريباً ، فقد كان هذا القرن يجني ثمار عصور النهضة والتنوير في مجال العلم والفن وثمار الثورتين الزراعية والصناعية التي سادت غربي أوروبا في القرن السابع عشر ، فلقد حررت الثورة الزراعية الأرض من الإقطاع وسوء استغلاله لها ، وأدخلت أساليب جديدة في حراث الأرض وزراعتها زادت من إنتاج المحاصيل زيادة كبيرة . وقامت بواكير الثورة الصناعية الأولى ،

والخلود ، «ومعابد مهيبة» للحق والفضيلة . ولكنها للأسف ما أسرع أن تنمحى كما ينمحى الحلم الجميل من خيال النائم إذا صحا من نومه . إن خطأ جودوين الأكبر في نظر مالثس يتلخص في أنه يرجع جميع رذائل المجتمع ، وما يحيط به من شقاء إلى القوانين التي وضعها الإنسان بنفسه . وأن الإنسان بيده - إذا أحسن وضع قوانينه ، واحكام إدارة نظام الملكية في المجتمع - أن يصل إلى لب الداء وأصل الدواء . وإذا كان الأمر كذلك فليس من العسير استئصال الشر من هذا العالم ، وإن العقل الذي خلق الشر كفيلا بأن يعمل في الاتجاه الصحيح ويزيل هذا الشر . ويرد مالثس على هذا بقوله ، إن هذا كله صحيح ، ولكن ماذا يستطيع الفكر أن يفعل ، وماذا تستطيع القوانين إصلاحه ، إزاء قوى الطبيعة نفسها وشهوات الإنسان .

لقد اتهم مالثس - وهو من رجال الدين - برود العاطفة والتشاؤم . بل وبمعاودة الإنسانية : ولكنه في الحقيقة كان مشغول الفكر بالخير الإنساني مثل اليوتوبيين تماماً ، لا يرجو للبشرية إلا كل تقدم وازدهار . غير أنه يختلف عنهم في المزاج الفكري ، فهم خياليون وهو واقعي ، هم مبشرون وهو منذر ، هم ينظرون إلى المستقبل بأمل وهو ينظر إليه بخوف وترقب . هم يعتمدون على المثل والشعارات البراقة وهو يعتمد على الحقائق الملموسة ولا تبهره الألفاظ الطنانة . وربما كان مالثس أكثر علمية وواقعية من مفكرى القرن الذى سبقه ، فتقصى الوقائع من التاريخ والاحصاءات والملاحظات الشخصية ، ولم يستطع أن يلحق تخياله بما يمكن أن يصل إليه العلم في المستقبل ، كما لم يستطع أن يتخيل واقعاً مستقبلاً لا يقوم على الفكر الرأسمالى الذى شهد نموه وتطوره . بل يقوم على الاشتراكية التى سخر منها واعتبرها خيالاً يراود كوندورسيه وجودوين .

ولقد سخر مالثس من هذا الاقتراح (الكتاب الثالث الفصل الأول من الطبعة السادسة للمقال) . وقال إن هذا مشروع خيالى لا يثبت للتجربة . فإذا كان كوندورسيه قد سلم بأن جزءاً من المجتمع لا يستطيع أن يعيش إلا بعمل يومه فلماذا حلت الفاقة في المجتمع ؟ لا سبب لهذا إلا أن مجهود الجزء العامل من المجتمع وعمله هو الذى ينتج الطعام اللازم للمجتمع كله ، وهذا المجتمع يزايد عدداً ، فلا يستطيع الطعام - الذى ينتجه العاملون - أن يكفى عدد الأفواه المتزايد باستمرار . ومن ثم وجد فائض من السكان لا يجدون ما يكفهم من غذاء . فيحل بهم البؤس والشقاء . ويستطرد مالثس بعد ذلك قائلاً : إذا كانت الأرض لا تكفى إلا عدداً محدوداً من السكان ، فلماذا ندعو الناس إلى التكاثر ، وانجاب نسل جديد لا يستطيع أن يجد طعامه . وكيف تطلب من العاملين المجددين في المجتمع أن ينفقوا على العجزة والمعوزين ، وكيف نسوى العامل بالعاطل ، وأى حافز يبقى للمجدد النشط إذا وجد أن العاطل يشاركه نصيبه من الرزق . إن خيراً للإنسان - إذا وجد ما لا يتفقه أن يتمتع عن الاقدام على الزواج والانجاب .

وقد اتفق مالثس مع كوندورسيه عندما لاحظ أن السكان يزدادون في بعض الفترات زيادة تفوق إنتاج الطعام ، وبذلك يتأرجح المجتمع بين الشدة والرخاء ، والأملق والثراء . غير أن كوندورسيه كان متفائلاً ، فقال أن معين ثروات الأرض لا ينضب ، ومن المستبعد أن نصل إلى الزمن الذى تعجز فيه الأرض عن إطعام أبنائها .

ثم انتقل مالثس في فصلين آخرين من طبقات كتابه التالية لمناقشة آراء جودوين التى شرحها في كتاب «العدالة السياسية» . ولم يجد مالثس في هذا الكتاب سوى حلم رائع ، وجنة وارفة الظلال ، غامرة «بالقصور الشاهقة» ، ينعم فيها ساكنها بالسعادة

رغم هذا فلقد فتح مائثس - بسرعة انتشار آرائه والاهتمام الذى قوبلت به ، بل والهجوم العنيف الذى شن عليها - باباً جديداً فى البحث عن المسائل السكانية ، على أساس جمع الأدلة والحقائق أى موضوعى من ناحية ، وعلى أساس اقتصادى من ناحية أخرى . فبعد بالاموضوع عن التخمينات والتهويمات الغيبية ، وربطه ربطاً وثيقاً بالأرض وما تنتجه من طعام أو خيرات ، فليست مقالته كتاباً ديموغرافياً تعنى بالمواليد والوفيات وجداول الحياة ومعدلات الزيادة السكانية الطبيعية فحسب ، ولكنها مقالة اجتماعية اقتصادية ، عنيت باظهار العلاقات بين الغذاء والسكان ، وانتهت بصيغة جديدة ، هى ضرورة الحد الشعورى من النسل ، أو ضرورة ضبط النسل . وهى أهم من هذا كله نظرية طبيعية فى السكان . بل هى أول نظرية سكانية بمعنى الكلمة .

إن اشباع رغبات الإنسان وتنمية أوجه نشاطه الطبيعية والعقلية والروحية لا يكون إلا بالطعام أولاً وقبل كل شيء ، وليس لإنتاج الثروة إلا وسيلة بهذا الطعام الذى يقيم به أوده ، فيتمكن من أن ينشط ويعمل ويفكر ، والإنسان هو وسيلة الإنتاج الرئيسية ، وهو فى النهاية هدف الإنتاج الرئيسى .

ويعمل الكائن الحى - فى عالم النبات والحيوان - إلى تنمية عدده للحفاظ على نوعه من ناحية ، ودخوله فى صراع مع الكائنات الأخرى فى سبيل الحياة من ناحية أخرى ، أى أن الكائن الحى يعمل على ابقاء ذاته أولاً ثم ابقاء نوعه ثانياً ، الأولى بالغذاء والثانية بالتناسل ويدخل فى سبيل ذلك كثيراً من معارك الصراع . غير أن هذين الهدفين يتعرضان بالنسبة للنوع البشرى لمؤثرات كثيرة معقدة . فالنظر إلى المستقبل يحفز الإنسان على الحد من تكاثره ، وهو يفعل ذلك مدفوعاً بأهداف نبيلة أحياناً كالحفاظة على مستوى معيشى معين ، والارغبة فى العناية بأطفاله عناية جيدة ، أى الاهتمام

ويجب أن يتضح لنا تماماً أن مقاله الأول عن السكان لم يكن نتيجة أبحاث موضوعية وتقصى للحقائق المهردة ، ولكنه كان ردّاً على ما كان سائداً فى بعض دوائر المفكرين من أن « أفضل معيار لسعادة الأمم هو عدد سكانها » . وقد رد على ذلك بقوله أن « عدد السكان النامى هو أفضل معيار لسعادة الأمم ورفاهيتها ، ولكن عدد السكان نفسه لا يدل إلا على السعادة التى كانت » . ولقد كان موضوع السكان هو الشغل الشاغل لكثير من المفكرين فى جميع العصور ، وفى أنحاء عديدة من العالم . ويبدو من طبعات مقال السكان العالية أن مائثس - عندما أراد أن يدعم نظريته بالأدلة والبراهين - لجأ إلى استشارة ما كتبه جون جرونت الإنجليزى فى القرن السابع عشر هو وزميله وصديقه بى الذى أطلق على علم السكان الجديد اسم « الحساب السياسى » . بل لقد كان يرجع باستمرار إلى دراسات جوهان سوسملش البروسى فى أواسط القرن الثامن عشر ، وقوائمه المفيدة عن المواليد والوفيات . هذا إلى آراء علماء الاقتصاد مثل آدم سميث والفزيوقراطيين . وقرأ مائثس أيضاً تقارير الرحالة عن كثير من أنحاء العالم . ويبدو واضحاً من طبعات مقاله التالية سعة اطلاعه على التاريخ .

ولعل رسالة مائثس عن السكان أن تكون أهم رسالة سكانية ظهرت فى القرن التاسع عشر ، عن العلاقة بين الموارد الاقتصادية أو الطعام كما يقول مائثس وبين السكان أو عدد الأفواه التى تلهمه ، رغم أن رتشارد كانتون قد سبقه إلى فكرة تفوق الأحياء فى التكاثر فوق طاقة ما تقدمه البيئة من غذاء ، وذلك فى القرن الثامن عشر ، ولكن هذا الأخير قد رأى كثافة السكان مسألة اختيارية ، تختلف باختلاف مستوى المعيشة السائد بين المجموعات السكانية المختلفة ، كما سبقه فى أنه من المستطاع التحكم فى ضبط الزيادة السكانية بالصالح فى نظم الزواج .

بالنسل كيفاً لا كما والعمل على تهئية وسائل الحياة الرغدة لبنى نوعه . وقد يفعل هذا — أى يضبط نسله — مدفوعاً بدوافع خسية ، كالأناية المفرطة وحب الانقباض فى المملذات والتخلّى عن حمل مسئوليات الانجاب وتكوين الأسر وتنشئة الأولاد . كما كان الحال فى روما فى أواخر عهد الإمبراطورية . هذا إلى أن المجتمع نفسه يفرض ضغوطاً مختلفة على الأفراد ، عن طريق العرف والأخلاق والدين والقانون وهذه جميعاً تستهدف غرض المجتمع الرئيسى ، وهو تنشيط الانجاب وتحبيب الأفراد فى النسل والتكاثر أو تحديد الانجاب وتعويق الأفراد عن التكاثر والإنسال .

لقد كان ماثلس على بينة بالاتجاهات السكانية التى كانت سائدة فى عصره ، والتى كانت تتأرجح بين طلب لليد العاملة لإدارة المصانع بأرخص الأسعار ، وطلب للمساعد المقاتل لتجنيده فى الجيش والأسطول ، وبين التبرم بكثرة النسل ويازدحام المدن الصناعية بالسكان ، فجاءت مقالته لتضع حداً لكل هذا ، وتضع قانوناً طبيعياً لزيادة السكان ، وحذر من الإقدام غير المبصر فى السير فى طريق الزيادة التى قد تأتى على كل ما جنته بريطانيا من ثروة فى ثورتها الصناعية .

لقد كانت إنجلترا — أثناء حكم تيودور — تشجع الانجاب ، ليتكاثر الناس ويعمروا الأرض ويستخرجوا خيراتها . ثم عادت تحد منه فى القرن السادس عشر بادخال قوانين الاستقرار فى الأبرشيات ، ثم عاد عدد السكان إلى الارتفاع مرة أخرى بعد إلغاء الرهينة والحد من نشاط الجمعيات الدينية ، وبعد أن عاد الاستقرار السياسى إلى البلاد ، فبلغ عدد سكان إنجلترا وويلز خمسة ملايين نسمة فى أول القرن الثامن عشر ، وكان هذا ولا شك ثمرة ثورتها الصناعية الأولى . إلا أن ارتفاع مستوى المعيشة ، واقبال الناس على استهلاك القمح خلال النصف الأول من ذلك القرن أدى إلى شيء من ضبط النسل ، حتى لقد دب الخوف فى نفوس

بعض المفكرين من تناقص السكان . وشاع الرأى القائل بأن أى عامل يودى إلى انقاص السكان إنما هو فى نفس الوقت يعمل على افقار البلاد . وأن مقياس غنى البلاد أو فقرها هو عدد سكانها كثرة أو قلة ، وليس خصب أرضها أو جديها .

وكان الصراع مع فرنسا ، فى القارة الأوروبية وما وراء البحار ، يحتاج إلى مزيد من الجنود ، كما كان التوسع فى إنشاء المصانع يحتاج مزيداً من اليد العاملة . كل هذا أدى بالطبقات الحاكمة فى إنجلترا إلى ترغيب الناس فى الانجاب ، وقد قال بت (١٧٩٦) أن الرجل الذى يترى بلاده بالأطفال لصاحب حق فى نصيب من خيراتها . وظهر قانون ١٨٠٦ الذى يعفى الوالدين من جزء من الضرائب إذا أنجبا طفلين (وقد ألغى هذا القانون بعد نفى نابليون إلى سانت هيلينا ، أى بعد زوال الحالة إلى قوة حرية كبيرة) .

أما فى القارة الأوروبية ، فقد كان نابليون يبنى طفلاً من كل أسرة تتكون من سبعة ذكور ، فتتولى الدولة عن والديه تربيته وتعليمه . وكان لويس الرابع عشر من قبل يعفى من الضرائب كل من يتزوج قبل العشرين ، أو ينجب عشرة أطفال شرعيين .

إلا أنه — فى نفس الوقت أيضاً — ارتفعت أصوات أخرى ترى فى زيادة السكان مجلبة للفقر ، سواء أكان تزايد السكان فى مصلحة الدولة أو فى غير مصلحتها ، وكانت هذه الأصوات تقول أن الطبقة الحاكمة فى فرنسا — وهى أولى طبقات أوروبا ابتداءً لوسائل منع الحمل فى القرن الثامن عشر — كانت فى الواقع تضحى بمصلحة الشعب فى سبيل مصلحتها ولم تكن تهتم إلا بزيادة السواعد التى تفلح أراضيها ، وتدير عجلة صناعتها ، وتقدمها وقوداً للمدافع . وقد قال كنزى « يجب أن يكون أكبر اهتمامنا موجهاً نحو زيادة الدخل القومى ، قبل أن يوجه نحو زيادة السكان . لأن ازدياد الرفاهية الناجم عن زيادة الدخل أفضل من ازدياد السكان زيادة تفوق

زيادة الدخل القوي ، مما يجعل الناس في حالة حاجة وعوز دائمين .

ونشأت نظرية الفريوقراط الاقتصادية عن الأجور التي تقول أن صاحب العمل - في حالة ازدياد السكان ووفرة اليد العاملة - سيكون باستمرار في موقف المختار بين عدد كبير من طالبي العمل ، إذ سيكون العرض (اليد العاملة) أكبر من الطلب (فرص العمل) ومن ثم سيختار صاحب العمل من يقبل أقل أجر ممكن . وسيكون العمال فيما بينهم في حالة تنافس للحصول على فرص العمل ، ومن ثم يعملون على تخفيض الأجور ، فينخفض الأجر باستمرار حتى يصل إلى الحد الأدنى الذي لا يكاد يحفظ للعامل قوته من أجل العمل ، أي إلى حد الكفاف ، ولقد عدل آدم سميث من هذه النظرية وقال أن ضروريات الحياة - التي لا يقبل العامل أجراً أقل مما يستطيع أن يفي بها - ليست ثابتة باستمرار ، ولكنها تتغير باستمرار من مكان إلى مكان ، ومن زمان إلى آخر .

وعندما كاد القرن الثامن عشر يطوى أعوامه الأخيرة ، كانت أحوال الطبقة العاملة في إنجلترا تسير من سوء إلى أسوأ عاماً بعد آخر ، إذ تتابع سنوات من المحاصيل السيئة وارتفاع أسعار الحبوب ، ونشبت بعض الحروب الاستعمارية ، وتغيرت طرق الصناعة ، ومن قانون غير حكيم للقراء ، وضع الطبقة العاملة في حالة من البؤس الشديد وأضاف إليها ضروباً من الاذلال حتى يستطيع الفقير أن ينال قسطاً من إحسان الدولة . وفوق هذا ظهرت طائفة اليوطوبيين السالفة الذكر التي اقترحت وضع عبء تربية الأطفال وإعالتهم على كاهل الدولة .

في هذه البيئة الاجتماعية ، من ازدهار تنخله فترات ركود اقتصادي ، ومن تنافس على سوق العمل ، وصراع في الميدان الرأسمالي الجليد الذي أوجدته الثورة الصناعية ، وفي هذه البيئة الفكرية من ذبوع كتابات

الفريوقراط الاقتصادية وانتشار آراء آدم سميث ، ثم انتشار آراء اليوطوبيين المغرقة في التفاؤل ، نشأ مalthus فأدلى دلوه بين الدلاء .

ولم يجد مalthus عناء كبيراً في تنفيذ آراء جودوين وكوندورسيه ولكنه سار في الاتجاه المضاد حتى غابته ، فرسم صورة قائمة أشد القنم عن مركز الإنسان الحالي ، وذهب أبعد من هذا في المتأفزيقا - رغم عزوفه عنها - عندما قال « إن الشر موجود ، ليس لبلا قلوب الناس بالبأس ، بل ليحفرهم على النشاط ، فالطبيعة أخرجت أبناءها في عملية ولادة طويلة مؤلمة ، يعملون خلالها صفات جديدة ، ويكتسبون خبرات جديدة . وإن هذه العملية هي أداة الله الكبرى لخلق عقل الإنسان ، وتشكيله من المادة الميتة ، وأنها هي التي سمت بتراب الأرض وحولتها إلى روح ، لتشعل قسماً من النور في الطين اللابز » .

« إن أول حوافز العقل هي حاجات الجسم ، والله جعل الأرض لا تنتج سوى كيات محدودة من الطعام ، نتيجة عمله وجهده ، وبذلك فقد خلق سبحانه حافظاً دائماً للعمل والتقدم الإنساني . وهذا الحافظ هو الذي ينقل الناس دائماً من الحاجة » .

نظرية السكان

بدأ مalthus نظريته في الطبعة الأولى لمقال السكان على النحو الآتي :

« أرى أني أستطيع أن أضع القضيتين الآتيتين :

أولاً : الطعام ضروري لوجود الإنسان .

ثانياً : الشهوة الجنسية ضرورية ، وستظل على حالتها الراهنة تقريباً » .

وسرعة السكان في التزايد أقوى بكثير من طاقة الأرض وسرعتها في إنتاج الطعام اللازم لحياة الناس .. وبما أن السكان لا يستطيعون أن يعيشوا عيشة كريمة

إذا ازدادوا فوق الحد الأدنى لكمية الطعام اللازمة لهم ، فانهم - ان لم يتوقفوا عن الزيادة - سيحل بهم البؤس والفقر أو الخوف من ذلك ، و سيزداد شعورهم بهذا كلما ازدادوا عدداً .

ما هو معدل زيادة السكان إذا لم يضبطها ضابط ؟ وللإجابة على هذا السؤال أحالنا مالثس - في الطبعة الثانية - إلى سكان أمريكا الشمالية ، الذين لا يضعون أى قيود تحول دون تكاثرهم وانجابهم ، وحيث خبرات الطبيعة موفورة ، ومجالات العمل متسعة ، والأرض بكر ، فوجد أن عدد سكان أمريكا الشمالية قد تتضاعف في فترة تقع بين ١٥ - ٢٥ سنة ، بل لقد استنتج من الاحصاءات الأمريكية أن عدد السكان يمكن أن يتضاعف مرة كل ١٠ - ١٢,٥ سنة . فطبقاً لجدول يولد ، عندما يكون معدل الوفيات ١ من ٣٦ ومعدل المواليد بنسبة ٣ : ١ فان معدل التضاعف سيتم مرة كل ١٢½ سنة وأن هذا المعدل ليس بمكناً فحسب ، بل أنه حدث خلال فترات قصيرة في أكثر من قطر واحد . . . ويفترض سر ولم يبق حدوث هذا التضاعف مرة كل عشر سنوات أحياناً . ومعنى هذا - طبقاً لطرق حساب المعدلات الحديثة أن عدد السكان يتضاعف مرة كل ربع قرن إذا كان معدل المواليد ٤٣ في الألف ومعدل الوفيات ١٥ في الألف والزيادة الطبيعية ٢٥ في الألف .

وما هو معدل زيادة الطعام ؟ وللإجابة على هذا السؤال أشار مالثس إلى الظروف التي تؤثر على إنتاج الطعام ، مثل مساحة الأرض المتوفرة للسكان ، كما أشار إلى قانون الغلة المتناقصة ، فإذا افترضنا أن الأرض خصبة ، ومن الممكن زراعتها كلها ، فان إنتاجها لا يمكن أن يتضاعف كل حقبة من الزمن باضطراد ، ولو كانت الأرض في مثل خصب أرض إنجلترا ، وكان من المستطاع مضاعفة الإنتاج الغذائى في ٢٥ عاماً فإنها لن تضاعف إنتاجها مرة أخرى بعد ربع قرن آخر

حقاً سيزداد الطعام بزيادة السكان (و زيادة العمل المبذول فيها) ولكنه لن يتضاعف باضطراد ، أى لن يتضاعف بنفس المعدل الذى يتضاعف به السكان .

ووضع مالثس معادلتين لتزايد كل من السكان والطعام على النحو الآتى :

« السكان يزايدون بمعادلة هندسية هكذا ١ ، ٢ ، ٤ ، ٨ ، ١٦ ، ٣٢ . . الخ .

الطعام يزايد بمحاولة حسابية هكذا ١ ، ٢ ، ٣ ، ٤ ، ٥ ، ٥ ، ٥ . . الخ .

وفي خلال قرنين من الزمان ستكون نسبة السكان إلى نسبة الطعام كنسبة ٢٥٦ إلى ٤٩ :

فإذا ترك السكان على سبيلهم دون ضابط لأصبح الفرق شاسعاً بين سرعة تزايدهم وكمية الطعام التي ينتجونها ، ومن غير المعقول أن يزداد السكان زيادة تفوق إنتاج الطعام اللازم لهم بمراحل عديدة ، تعدد السكان تحدده بالضرورة كمية الطعام للتوفرة أو التي يمكن أن ينتجها السكان . والسكان يزدادون بازدياد ما تنتجه الأرض من طعام ، فإذا وصلوا إلى حد معين - بحيث لا تستطيع الأرض أن تقطعهم - كان لا بد من وضع حد لهذه الزيادة ، أو بعبارة أخرى لا بد أن تتوقف الزيادة السكانية ولا مناص عندئذ من ضبط السكان .

فهناك إذن ضوابط أو معوقات لزيادة السكان ، تعمل باستمرار في كل مجتمع كى تهبط بالسكان إلى مستوى إنتاج الطعام أو القوت الضرورى لبقائهم على قيد الحياة . ويمكن أن تقسم هذه الضوابط أو المعوقات إلى قسمين كبيرين : ضوابط مائة وضوابط إيجابية . أما الضوابط المانعة فهي الوسائل التي اختص بها الإنسان وحده دون سائر المخلوقات ، فهي نتيجة ما يمتاز به من قوى عقلية راقية ، يستطيع بها أن يدرك الأمور ، وأن يتنبأ بما سيحدث في المستقبل . أما بالنسبة للنبات أو الحيوان فالطبيعة هي التي تتدخل بضوابطها

وقيودها الإيجابية للحد من تكاثرها تكاثراً يفوق ما تحتاج إليه من غذاء .

والمجتمعات الراقية هي التي تأخذ بزمام أمورها بيدها ، وتضع الضوابط والقيود المانعة التي تقبها شر الانطلاق في التزايد بحيث تضعها أمام حافة المجاعة ؛ وأهم هذه الضوابط هو ضبط النفس والعفة وتأخير الزواج والعزوف عن المعاشرة الزوجية ، مع مراعاة أساليب الفضيلة في فترة العزوبة ، وإذا لم يلجأ المجتمع إلى فضائل الأخلاق والعفة ، وما لم يلجأ الأفراد إلى تحكيم العقل وتغلبه على الهوى ، فانه سيضطر إلى ضروب من الرذيلة تبيح للرجل أن يعاشر من يشاء من النساء دون أن يتحمل مسئولية الأطفال غير الشرعيين ، وهذه الوسيلة ضارة بسعادة المجتمع بعامه والأفراد بخاصة .

وماذا يحدث لو لم يجد الناس من تزايدهم ؟ عندئذ لا مفر من تدخل الطبيعة في تحديد عددهم « مستخلمة كل وسيلة للحد من زيادة السكان ، سواء أكان ذلك عن طريق نفثى الرذيلة أو البؤس ، وكل منهما يعمل على تقصير أمد الحياة على الأرض . وعندئذ أيضاً سيضطر بشر من السكان إلى العمل في الأعمال الشاقة ، ويقبلون العمل تحت ظروف غير صحية ، ويتفشى الفقر المدقع ويصعب على الأم أن تربي أطفالها ، وتردح المدن بالسكان ، مع كل ما يرافق هذا الازدحام من بؤس وشقاء ، مثل نفثى الأمراض ونقص الطعام وارتفاع سعره ، وانتشار الأوبئة ، فتنتشر الأوبئة والحروب والمجاعات .

وقد شرح مالثس بوضوح - في طبعه مقالته الثانية - الوسيلة التي تتدخل بها الطبيعة لتدخل مفروضاً إيجابياً للحد من تزايد السكان ، ولخصها في كلمة واحدة هي البؤس ، مع كل ما تحمله من فاقة وضيق ذات يد وإملاق وسوء تغذية ؛ أما الأمراض فهي نتيجة لهذا البؤس ، إذ تسقم الأبدان لقلة الطعام ، وتصبح

هشة لا تستطيع أن تقاوم للمرض ، فتعرض له دون أدنى مقاومة ؛ ويتدرج في وصف البؤس وصفاً مقنعاً . إذ يفترض حالة سكان يجدون ما يكفيهم من مواد التموين ، ويبدأ بهذا الفرض ، فاذا زاد السكان زيادة تفوق إنتاج الطعام (كما بين في نظريته) فعنى هذا أن مواد التموين تقصر عن حاجة السكان ، فيضطر هؤلاء - حتى لا يموتون جوعاً - إلى مضاعفة الجهد والعمل ، فاذا استمرت زيادة السكان أكثر من هذا ، فستصبح سوق العمل مكتظة بطائيه ، فينخفض سعره أى تهبط الأجور .

أو يظل الأجر - سعر العمل - كما هو ، ويوزع على عدد أكبر من العمال ، لكثرة السكان ، بينما كمية الطعام في الأسواق كما هي ، أو زادت زيادة طفيفة ، فترفع سعره لشدة الطلب عليه ؛ والمهم في الحالتين هو قيمة الأجر ، وما يستطيع أن يشتري به من طعام ، وليست قيمته مقومة بالنقود ، وقد شهد مالثس - في حياته - فترة ارتفعت فيها أسعار الحبوب ؛ وكتب بتفصيل عن هذا الموضوع . ويقول مالثس معلقاً على هذا أن انخفاض قيمة الأجر هو الذى يؤدي إلى البؤس بين الطبقات الداملة ؛ وأشار مالثس بوضوح إلى الفرق بين الأجر الاسمى (مقوماً بالنقود) والأجر الفعلى (قوته الشرائية) . والناس في الأقطار المتقدمة كما يقول مالثس لا تموت من الإملاق أو المجاعة الحقيقية (أى عدم وجود طعام فعلا بين أيديهم) ، ولكنها تموت ببطء نتيجة نفثى الأمراض ، من سوء التغذية ، أو من قلة ما يتناولون من طعام . ولعل مالثس كان يرد بذلك على معارضى مقاله الأول ، الذين أشاروا إلى أوروبا وسكانها الذين لا يتساقطون في الطرقات اعياءاً وجوعاً ، فهؤلاء - لأنهم لا يجدون الطعام الكافى الذى تتوفر فيه المواد الغذائية الأساسية للجسم يتعرضون أسرع من غيرهم للمرض ، ولأن معظمهم من الطبقات العاملة فهم يتنافسون على أدنى أجر ، ويضطرون إلى

التكدس في مساكن مزدحمة متلاصقة ضيقة رطبة غير صحية ، فزاد صحتهم سوءاً ، كما أن هذا التكدس في المساكن الضيقة يساعد على نشر الأوبئة والأمراض .

وليس من سبب لذلك سوي إطلاق العنان للإنجاب ، ولا علاج له إلا بتدخل الإنسان لتخلا واعي شعورياً في ضبط نسله ، أي باتباع الضوابط الوقائية اللازمة ، وتأخير الزواج والعزوف عن المعاشرة الزوجية بعد حد معين من الانجاب : ويشير مالمس إلى أن الضوابط الانجابية التي تفرضها الطبيعة تناسب تناسباً عكسياً مع الضوابط الشعورية ، فحيث تقوى الثانية لا عمل الأولى ، فإذا استطاع المجتمع أن يمسك بزمام أموره من حيث الانجاب ويضبط نسله ، فإنه لا يزايد تزايداً يفوق قدرته على إنتاج الطعام . وتجيد كل زيادة متأنية حكيمة ما تحتاج إليه من غذاء . وهذه الوسيلة يحتمل المجتمع نفسه من تدخل الطبيعة بما تفرضه من بؤس يتحول إلى مرض وحرب ومجاعة . ذلك الثالث الخفيف الذي كان ولا يزال يعمل في إزالة العدد الزائد أو الفائض من السكان ، والذي يعمل باستمرار على ألا يبقى على سطح الأرض إلا العدد الذي تستطيع أن تغطيه .

ويرى مالمس أن المجتمعات المتعدنية لا تسمح لهذا الثالث الخفيف أن ينشب أنظاره فيه ، فيتذبذب عدد سكانها بين التكاثر السريع والتكاثر البطيء ، فالسكان عندما يجدون فرصاً أوسع للعمل ويستطيعون الحصول على طعام كاف ، يطلقون لأنفسهم العنان في الانجاب ، ثم يجدون أنفسهم وقد تكاثروا بنسبة تفوق تزايد الطعام فلا يجدون الغذاء الصحي الكافي ، ويتعرضون للبطالة ، أو تخفيض الأجور أو هبوط قيمتها الفعلية ، ومن ثم لا يجدون ما ينفقون ويعزفون عن الزواج ويقف تكاثرهم ، أي يعود المجتمع إلى حالة التوازن بين السكان والطعام .

ولكنه أيضاً قال أن السكان يزايدون حيث تتوفر سبل العيش . وكان المثل أمامه أمريكا الشمالية ، حيث الأراضي المأهولة الجديدة تنادي من يقلعها ، وحيث فرص العمل واسعة ، وحيث يتلق المهاجرون ليعمروا الأرض ، وحيث يستطيعون إنتاج الطعام الوفير ، فيقبلون على الزواج والانجاب دون أى قيود أو ضوابط . وقد لحص مالمس مناقشته لضوابط السكان في النقاط الثلاث الآتية :

- ١ - يحدد الطعام بالضرورة عدد السكان .
 - ٢ - يزايد السكان عندما يزايد الطعام ، إلا إذا عاقهم عائق يسهى شديد .
 - ٣ - تنهى جميع الضوابط التي تخفض عدد السكان إلى مستوى الطعام المتوفر لديهم إلى ضبط النفس (العفة) أو الرذيلة أو البؤس .
- أما عن النقطة الأولى فقد وجدها مالمس بدسبة لا تحتاج لدليل . وأما عن النقطتين الثانية والثالثة ، فقد أجهد مالمس نفسه للتدليل عليهما ، وذلك بجمع طائفة كبيرة من الأدلة والبراهين من جهات مختلفة من العالم ، في خلال التاريخ الذي قرأه . كما جمع أدلة أخرى من أوروبا المعاصرة . وكانت رحلاته الذهبية في تتبع الضوابط السكانية في مختلف المجتمعات البدائية والمتقدمة البدوية والمستقرة ، في الماضي والحاضر ، أهم ما قدمه لعلم السكان ، فأكد بذلك علميته ، ومن ثم احتل مكانه بين العلوم الاجتماعية .

ولاحظ مالمس - وهو يستعرض حركة السكان في الأقطار المختلفة - أنه لولا ميل الإنسان للتكاثر السريع فوق طاقة الأرض على إنتاج الطعام اللازم له ، لقد به الكسل الطبيعي عن تعمير الأرض . فالهجرة البشرية كلها نشأت من ضغط الحاجة ، ولولا تزايد الناس في المجتمعات المختلفة ، وقلة الطعام الذي تستطيع الأرض أن تنتجه ، لما شعر الناس بالحاجة إلى الخروج والزواج عن أوطانهم ، والبحث عن أرض جديدة

ربها وجسورها وقناطرها وقنواتها ، وقارن بين هذا الازدهار الاقتصادي القديم وما ذكره قولني في رحلته عن تدهور نظام الري وسوء أحوالها الاقتصادية وتعرض الفلاحين لطغيان عصابات البدو في العصر المملوكي ، وقال أن عدد سكان مصر يرتفع بقدر ما يستطيع أهلها من إنتاج ، غير أن الفقر والمرض وسوء الحكم هو الذي يحدد عدد سكانها .

وتختلف وسائل الحد من تزايد السكان في الأقطار المختلفة ، ففي فارس وتركيا تقوم الحكومة المستبدة القاسدة بما تقوم به الحروب في غيرها ، إذ أن سوء أساليب الحكم يعنى سوء نظام الري والزراعة ، وهذا يؤدي إلى المجاعة ، وفي سيبيريا تقوم الأمراض المنفشة والمجاعات بدور المنجل الذي يحصد الزائد من السكان ، أما في الهند فتؤدى بعض العادات الاجتماعية السيئة مثل الزواج المبكر إلى الفقر وتفشى المجاعات المهلكة والأوبئة ويعمل نظام الرهينة المنتشر في التبت على تخفيض عدد السكان ، غير أن هذا التخفيض لا يتعدى الحد الذي يستطيع أن يستهلك الطعام الذي تنتجه البلاد :

ويتحدث مالمس عن سكان الصين وعددهم الضخم ، ويعزي هذا إلى تربة البلاد الخصبة ، وإلى العناية الفائقة التي يبذلها الفلاح الصيني في زراعة كل شبر من أرضه ، مما جعل الأرض تغل أعظم ما تستطيع من إنتاج وتكفي عدداً كبيراً من السكان ، ولذلك كان العرف الاجتماعي السائد يشجع الزواج ويقدم الذرية . إلا أن عدد السكان في الصين لا يصل إلى مداه في الزيادة الطبيعية ، وذلك لشدة الازدحام في القرى والمدن الصينية ، وانتشار الفقر واضطرار الناس إلى وأد الأطفال ولا سيما البنات ، وانتشار الأوبئة من حين إلى آخر ، وتعرض السكان لثورات الطبيعة كالفياضات العالية التي تغرق الحرث والنسل ، وانتشار المجاعات . ومثل هذا أيضاً يحدث في اليابان .

يهاجرون إليها ، وضرب مثلاً لذلك ضغط القبائل البربرية على الإمبراطورية الرومانية ، إذ لا بد وأن هذه القبائل تزايدت تزايداً طبيعياً عادياً ، ولم يستطع الطعام أن يلحق بهم في زيادته ، ومن ثم أرسلت القاطن من سكانها ينقون أبواب الإمبراطورية ويندفعون في أرجائها . وإذا قللت أمامهم أبواب الرزق ، فلا مفر من الخضوع لأحد الأحكام الطبيعية القاسية الأخرى ، وهي المجاعة . فالمجاعة والحرب والمجاعة هي الوسائل التي كانت تخفف بها الطبيعة من ضغط القبائل السلافية والجرمانية السكاني .

وقد وصف مالمس بتفصيل حياة القبائل التتارية والمغولية مثل الأزيك والتركمان من وسط آسيا ، معتمداً في ذلك على تقارير الرحالة وكتب التاريخ ، وهذه القبائل رعوية ، وتقوم أيضاً ببعض الزراعة ، وقال أنه على الرغم من حب هؤلاء القوم للنسل مثل جميع الشعوب الإسلامية الأخرى ، إلا أن البلاد تفيض بهم من حين إلى آخر ، ومن ثم تنشب الحروب بين القبائل ، أو يضطرون إلى الهجوم على المجتمعات المستقرة التي تحيط بهم ، كما أنه تحمل بهم الفاقة والبؤس وتحصدهم الأوبئة والطواغين من حين إلى آخر .

أما في أفريقية فيهب عدد السكان ويهبط به إلى مستوى الطعام المتوفر لهم عامل آخر إلى جانب المرض والمجاعة والحرب ، هو تجارة الرقيق ، ولقد أشار مالمس عند الحديث عن أفريقية (الكتاب الأول الفصل الثامن) إلى عادة تعدد الزوجات الشائعة في أفريقية المدارية ، وقال أنه يشك في أثر ذلك على تزايد السكان رغم أن هذه العادة تستوعب عدداً كبيراً من النساء في سن الزواج ، ومن الغريب أن الأبحاث الديموغرافية الحديثة قد أكدت شكوكه ، إذ ثبت أن المجتمعات التي لا تمارس تعدد الزوجات أكثر انجذاباً من المجتمعات التي تمارس التعدد . أما عن مصر فقد استقصى بعض ما أورده الكلاسيكيون عن تاريخها الغابر ومشروعات

وانتقل مالمس بعد هذا (الكتاب الأول ، الفصل الثالث عشر والرابع عشر) إلى الضوابط التي أوقفت زيادة السكان في بلاد اليونان وروما القديمة ، فأشار إلى الحروب والأمراض التي كانت تحتاج بلاد اليونان القديمة من حين إلى آخر ، كما أشار إلى خروج المهاجرين الإغريق وإنشائهم المستعمرات خارج أوطانهم ، وهي وسيلة لتخفيف الضغط السكاني ، كما أنه أشار إلى بعض ما كان يمارسه اليونان من وأد الأطفال أو تركهم في العراء حتى يموتوا ، أما ما كان يشير به أفلاطون في جمهوريته من تحديد الزواج في الطبقة العليا الحاكمة ، وتأخيرها ، واختيار أحسن الزوجات لأفضل الأزواج حتى ينجبوا جيلا قوياً جميلاً عاقلاً يستطيع أن يرث الحكم ، فإنه دليل على أن الإغريق القدماء قد عرفوا طرفاً من الوسائل الشورية أو الضوابط المانعة لتزايد السكان ومارسوها .

أما في روما القديمة ، فقد كانت الحروب العديدة تأتي على زهرة الشباب في المجتمع وتعمل باستمرار على تخفيف الضغط السكاني ، وكان بعض الرومان يلجئون إلى التهرب ، كما أن بعضهم الآخر كان ينفس في الرذيلة ، ويقتنى القيان ، ويحجم عن تكوين أسرة . وكان الرومان يعتمدون في جميع أعمالهم على الرقيق ، الذين كانت تعج بهم روما وحقول إيطاليا . وإن قوانين روما القديمة التي كانت تشجع على الزواج والإنجاب للدليل على أن الناس كانوا يحجمون عن الزواج عادة ، وإذا تزوجوا لا ينجبون .

ويتبع مالمس الظاهرات السكانية في أقطارها المختلفة ، فيلاحظ أن بعض دول أوروبا مثل النرويج والسويد وأيرلندة كانت تضع قيوداً على الزواج ، بل أنها كانت تمنع نسبة من الخدم في المزارع عنه ، وكانت تشجع الهجرة ، أو تضع من الظروف ما يحتم أمر الهجرة على بعض الأفراد ، ففي أيرلندة كانت المزرعة تؤول إلى الابن الأكبر ، ولا يجد بقية الأبناء سبيلاً آخر

للعيش إلا بالهجرة . ولا شك أن هذه القيود التي يضعها المجتمع ليحد من الزواج أو يؤخر منه أو يدفع بعض أفرادها للهجرة ، كلها من قبيل الضوابط المانعة أو الشورية للحد من زيادة السكان .

وقد استعان مالمس ، في حديثه عن سكان إنجلترا ، بالاحصاءات التي جمعها معاصروه عن المواليد والوفيات والزيادة الطبيعية ، كما عاصر أحد تعدادات السكان في بريطانيا ، وهذا الجزء من كتابه يعتبر في منهجه نموذجاً للدراسة الديموغرافية ، كله احصاءات وجداول واستنباطات موضوعية ، رغم أن أسلوب المعدلات الذي كان يتبعه يختلف عما تألفه الآن ، وقد لاحظ زيادة السكان في إنجلترا وويلز من ٩,١٦٨,٠٠٠ نسمة عام ١٨٠٠ إلى ١٠,٤٨٨,٠٠٠ نسمة عام ١٨١٠ . ويناقش مالمس بأسباب طرق الاحصاءات المتبعة ، وتسجيل المواليد والوفيات . ويسجل أن ازدياد المواليد بالنسبة لعدد الزيجات في بريطانيا في هذه الفترة إنما مرجعه إلى ارتفاع الدخل القومي من الزراعة ، وازدياد وانتاج المصانع ، بمعنى آخر أن الازدهار الاقتصادي يؤدي إلى ازدياد السكان ، كما أن ازدياد السكان - في مجتمع نام - يؤدي إلى الازدهار الاقتصادي .

بعد هذه الرحلات السكانية الواسعة في الزمان والمكان ، يصل مالمس إلى استنتاجات عامة هي :

١ - إن الضوابط السكانية التي تفرضها الطبيعة أو المجتمع أدت إلى بقاء زيادة السكان عامة أي أن الطبيعة (في المجتمعات المتخلفة) والمجتمع (في المجتمعات المتقدمة) كانا يعملان باستمرار على الحد من زيادة السكان ليتناسب ذلك مع القدر الذي تنتجه الأرض من طعام .

٢ - إن ازدياد السكان زيادة كبيرة سريعة (أو ما يعبر عنه بالانفجار السكاني) قد حدث عندما ازداد إنتاج الطعام زيادة كبيرة ، وعندما كانت الحياة أسهل والعيش أرغد أي في فترات الازدهار الاقتصادي .

فالإغريق في مستعمراتهم الجديدة ، والأوروبيون في مهاجرهم الجديدة في العالم الجديد ، كانوا يزايدون بسرعة واضطراد . كما أن السكان عامة ، في أعقاب الحروب أو الطواغين أو المجاعات ، كانوا يقبلون على الحياة والزواج والانجاب ، ويعيدون بناء مجتمعاتهم بسرعة .

وإذا لم يركن المجتمع إلى فرض قيود على كثرة النسل ، فإنه سيتعرض إلى الأوبئة والمجاعات من حين إلى حين .

وقد تعود كثير من المجتمعات على شيء من المسغبة والجوع ، وعلى تناول كميات ضئيلة من الطعام ، إلا أن عدد السكان في معظم الأقطار يتناسب تناسباً طردياً مع كمية الطعام الذي يستطيع هؤلاء السكان إنتاجه أو شراؤه .

وقد أفرد مالثس القسمين الرابع والخامس من كتابه (في الطبقات التالية) ليشرح وجهة نظره الجديدة بعد أن شرح « قانون تزايد السكان » . ورأيه الجديد الذي ظل يردده ويدعو إليه هو ضرورة العمل الشعوري من جانب الأفراد على الحد من نسلهم ، والحث على تأخير الزواج وضبط النفس والعفة والاعتدال . وهو في سبيل دعوته هذه هاجم قانون الفقراء بقوة ، حتى لقد اتهمه مواطنوه بأنه قاس ، مناع للخير ، عدو للبر والإحسان . ولكن إذا راجعنا هذا القانون ، الذي وضع لحل مشكلة البطالة في إنجلترا ، أوجدنا فيه قسوة باغة ، دعت الكاتب الاشتراكي الكبير برنارد شو فيما بعد إلى مهاجمته ، إذ هو يتطلب من العاطل الذي لا يجد عملاً أن يسلم نفسه وأسرته إلى رئيس أبرشيته ، لكي يؤمى وأسرته في ملجأ ، على أن يقبل أى عمل يكلف به بعد ذلك مهما كان . فهذه الملاجئ في الحقيقة كانت تهدم الروح الإنسانية ، وتخضع الفقراء الذين يلجئون إليها إلى ضروب من الذلة والخنوع لا يقبلها رجل شريف لمواطنيه .

إن الفقراء ... إذا فقدوا كرامتهم على هذا النحو ... يشجعون على الكسل والتواني ويفقدون سيطرتهم على أنفسهم ، ويقبلون غير مباليين على الزواج والانجاب ، فهناك ملجأ الأبرشية في آخر الأمر سيأويهم أو يأوى من يتجيبون من أطفال إذا لم يجدوا ما يسد رمقهم .

ولماذا إذن تشجع الطبقة الحاكمة الانجاب على هذا النحو ؟ هل لكي يقبل الفقراء على « إنتاج » يد عاملة تتنافس على قبول أدنى أجر ممكن ؟ والعمل في أسوأ ظروف ممكنة ، والتعرض للموت الآجل نتيجة الأمراض أو الموت العاجل نتيجة الحوادث التي كانت تزخر بها المناجم والمصانع ؟ وهل لهذا علاقة بالنظام الرأسمالي الجديد في إنجلترا في ذلك الحين ، الذي كان يستخدم الأيدي العاملة ويستهلكها ، كما يستهلك الوقود ويرى بالأشلاء المتبقية من فقراء المجتمع على قارعة الطريق كما يرى بخالة المصنع في القنوات . ثم تأتي الدولة - التي تمثل المصالح الرأسمالية - لكي تفتح ملاحجتها لهذه الأشلاء الآدمية بعد أن أفقدتها آخر ما تبقى لها من كرامة إنسانية ، وأخضعها لضروب من الاذلال والمهانة لا قبل لرجل كريم بتحملها ؟

لم يكن مالثس - الذي هاجم قانون الفقراء - هو عدو الخير والإحسان ، ولم يكن عدواً للبشر كما قالوا ، كما لم يكن ملجأ ومجدفاً وناكراً لإحدى آيات الكتاب المقدس التي تدعو الناس إلى « التزايد والتكاثر وتعمير الأرض » . فالخالق الرحيم - كما دافع عن نفسه - لم يأمر مطلقاً بالتكاثر فوق ما تستطيع الأرض أن تتحمل ، ولم يأمر بأن يعيش الناس في فقر ومسغبة ، وهو - كما قال أيضاً رداً على معارضيه عام ١٨٠٧ - ليس عدواً للسكان أو التزايد ولكنه عدو فقط للرذيلة والبؤس . أى عدم التوازن بين كمية الطعام وعدد الأقواة التي تلتهمها ، وأن الأرض يجب أن يعمرها سكان صحيحو الأجسام ، فاضلون سعداء ، وليس سكاناً بائسون مرضى تشوهم الرذيلة ، وهو لا يدعو

وبعد ؛ فكتاب مالثس دراسة ونظرية ودعوة ، دراسة سكانية ونظرية في تكاثر السكان وعلاقته بزيادة الطعام ، والعوامل التي تحد من تزايد السكان ودعوة لضبط النسل .

بعض فقرات مترجمة من الكتاب

« أما عن السوط الآخر الذى يلهب ظهر البشرية وهو المحاجة ، فانه من الملاحظ أن ليس من طبائع الأشياء أن يؤدي زيادة السكان حتماً إلى المحاجة ، فهذه الزيادة السكانية تتم بالتدرج بالضرورة ، ولما كان الجسم البشرى لا يمكن أن ينمو بدون غذاء ، فمن الواضح أنه لا يمكن أن يعيش عدد أكبر من السكان فوق ما يستطيع الطعام المتوفر لهم أن يقيم أودهم . ولكن رغم أن تزايد السكان لا يؤدي حتماً إلى مجاعة ، إلا أنه بمهذ الطريق لها . إذ أن هذا التزايد يضطر الطبقات الفقيرة إلى الاعتماد على مجرد ما يسد الرمق من طعام ، وإذا أصاب المحصول الغذائى أى ضرر أو قصر عن الوفاء بالكمية التي كان يظهر بها ، فإن المسألة تتحول فعلاً إلى مجاعة . ومن ثم نستطيع أن نقول مطمئنين أن زيادة السكان سبب من الأسباب الرئيسية التي تؤدي إلى المحاجة . ويذكر دكتور شورت أن من العلامات الدالة على قرب القحط ، ظهور عام أو أكثر من ازدهار المحاصيل ، وهذه ملاحظة صحيحة ، إذ عندئذ يقبل الناس على الزواج ، والانجاب ، فإذا جاء بعد ذلك عام متوسط الإنتاج ، ظهر عجز مفاجئ في كمية الطعام اللازمة » . (الكتاب الثاني ، الفصل الثالث عشر ص ٢٩٠) .

• • •

« إن المعيار الوحيد الحقيقي عن تزايد صحيح دائم في سكان أى قطر ، هو زيادة وسائل العيش فيه . وحتى هذا المعيار معرض لبعض التعديلات ، وقد أوليناها عناية تامة في ملاحظتنا . ففي بعض الأقطار

الفقراء وحدهم إلى عدم الزواج ، بل هو يدعوهم — كما يدعو غيرهم — إلى التعقل ، والبحث عن عمل . والتسلح به وتهيئة الظروف الاقتصادية المناسبة لتكوين أسرة قبل أن يقدموا على الزواج والانجاب ، ودعا الناس أن يأتوا بأطفال لا يجدون ما يقتاتون به ، فمن الرحمة ألا يوتى بطفل إلى هذا العالم كى يواجه الجوع والمسغبة ، ومن التعقل والحكمة أن يهيئ لكل قادم جديدة إلى هذه الدنيا ما يجعل منه مواطناً صالحاً .

ولقد أثارت نظرية مالثس — أثناء حياته — كثيراً من الجدل حول درجة صحتها وقيمتها وآثارها الاجتماعية والاقتصادية ، ولعل من أهم آثارها أنها استرعت انتباه المهتمين بعلوم الأحياء عامة ، ولو كان مالثس منهم لوجد أن نفس مبدأ التكاثر بالنسبة للطعام ينطبق أيضاً على عالمي النبات والحيوان . فكل جيل من أجيال أى نوع أحياناً يستطيع أن يتكاثر بحيث يغطي الأرض بنوعه وحده فحسب ، لو وجد الطعام الكافي لذلك ، و ثم كان تصارع الأحياء للحصول على غذائها يتصارع الفرد مع أفراد نوعه ، ويتصارع النوع مع الأنواع الأخرى داخل للملكة النباتية أو الحيوانية . ومن ثم جاءت لداروين فكرة « الصراع من أجل البقاء » ووصفها وصفاً قوياً في كتاب أصل الأنواع الذى أخرجه بعد قراءة مالثس .

وقد كتب داروين في قصة حياته أنه في أكتوبر ١٨٣٨ ، أى بعد أن بدأ دراسته للأحياء بخمسة عشر شهراً ، وقع في يده كتاب مالثس عن السكان ، ولما كان مستعداً تماماً لقبول فكرة تصارع الأحياء للحصول على الغذاء ، ذى القدر المحدد في البيئة ، فقد خطرت له فكرة البقاء للأصلح ، والانتخاب الطبيعي ، فلا بد وأن الأحياء التي تستطيع الفوز في صراع الحياة هي أصلحها للبيئة ، ولا بد وأنها — بهذا — تنتخب الأحياء التي تمتلك أصلح الصفات ملائمة لها البقاء والتي تمكنها من هذا الفوز .

يبدو أن السكان قد اضطروا — أى تعودوا بالتدريج — على أن يقتنعوا بأقل قدر ممكن من الطعام . ولا بد وأن مثل هذه الأقطار قد مرت بفترات تزايد فيها السكان دون زيادة مقابلة لوسائل العيش . وذلك كما بينا هو حال والصين واليابان والعرب البلو . فإن متوسط إنتاج الطعام في هذه الأقطار يكفي بالكاد لكي يقيم أود أهلها . وبطبيعة الحال إذا نقصت المحاصيل بأى قدر ولو كان طفيفاً لكان لذلك آثار مفعجة . إذ لا بد لهذه الأمم عندئذ من مواجهة المجاعة . (الكتاب الثانى ، الفصل الثالث عشر — ص ٢٩٤) .

• • •

« أستطيع أن أقول أنه من مقارنة أحوال المجتمعات في العصور السابقة بأحوالها الحالية ، أرى أن النتائج الشريرة الناجمة من قانون السكان تميل إلى الانكماش لا الانتشار . وحتى ولم يكن سبب هذه النتائج معروفاً على الإطلاق . غير أننا إذا سمحنا لأنفسنا بأن نأمل أن يزول الجهل بقانون السكان تدريجياً ، فليس هناك داع بالآلة نتوقع زوال هذه الشرور جميعاً . فإن زيادة السكان في المستقبل لن تضعف هذا الاحتمال . إذ أن كل شيء يتوقف على العلاقة النسبية بين السكان والطعام ، وليس على العدد المطلق للسكان . ولقد بينا في الأجزاء السابقة أن القطر الذى لا يسكنه إلا عدد قليل من السكان هو أشد الأقطار تعرضاً لآثار قانون السكان . ولا يمكن أن نشك لحظة في أن أوروبا عموماً قد تعرضت لمخاطر أقل وأوثة أقل نتيجة العوز في القرن الماضى عما كانت تتعرض له من قبل .

وعلى العموم ، رغم أن المستقبل ليس على ما نرغبه من اشرار ، طبقاً لقانون السكان ، فإنه أيضاً ليس مظلماً شديداً الظلام ، ولا يمكن أن نتغاضى عن التقدم التدريجى الخيى الذى حققته المجتمعات الإنسانية ، والذى من شأنه أن يمنحنا آمالاً معقولة في المستقبل .

وربما كان من الموصف حقاً أن نرى تقدم العالم الطبيعية يزداد كل يوم اتساعاً ، ولا يحده إلا أفق بعيد المدى ، بينما لا يزال نطاق العلوم الأخلاقية والسياسية ضيق الحدود . أو على أحسن الأحوال من الضعف بحيث لا تستطيع نتائجها أن تقضى على عقبات تقف في سبيل سعادة الإنسانية ولا ترجع إلا إلى سبب واحد . ومهما كانت هذه العقبات صعبة كآداء ، كما ظهر في هذا الكتاب ، فأنى أرجو ألا تكون نتيجة هذا البحث هو القاء اليأس في القلوب من امكان اصلاح المجتمع الإنسانى . وأن أى خير يمكن أن نصل إليه ، لجدير بأن تبذل له الجهود . ورغم أننا لا نستطيع أن نتوقع أن يلحق الإنسان في فضيلته وسعادته بما وصل إليه من كشوف علمية باهرة في ميدان العلوم الطبيعية ، إلا أننا — حتى ولو لم نصل إلى هذا الهدف المنشود — نستطيع أن نأمل في أن يستفيد أبناؤنا من هذا التقدم العلمى . (الكتاب الرابع الفصل الرابع عشر — ص ٥٤٢ — ٥٤٣) .

اعتمدنا في هذا العرض على النسخة المعاد طبعها من الطبعة السادسة المؤرخة بيناير ١٨٢٦ ، والى نشرتها دار وارد ولوك في لندن عام ١٨٩٠ .



الزيج الصابئ للبيثاني

بسم
المكتوب إمام إبراهيم

أستاذ مساعد - كلية العلوم بجامعة القاهرة

مقدمة

في أواخر القرن التاسع الميلادي كانت النهضة العلمية عند العرب قد تاهزت من العمر نحو قرن واحد من الزمان ، وإن شئنا أن نتحرى الدقة القطعنا من هذه الفترة ما بين عشرين وثلاثين عاماً لم تكن النهضة فيها سائرة في طريق إيجائي بل هي فترة وضع الأساس الذي عليه بنى صرحها .

ففي عام ٧٦٧ ميلادية ، جاء إلى بغداد وفد من السند لمقابلة الخليفة المنصور^(١) وكان بين أعضائه عالم فلكي يدعى «كانكاه» يحمل معه مرجعاً هاماً في علم الفلك اسمه «سدهانت»^(٢) فطلب منه المنصور إعلانه

(١) أبو جعفر عبدالله المنصور - تول الخلافة من ٧٥٤ م حتى وفاته عام ٧٧٥ م . حفل عهده بترجمة كثير من الكتب من الفلك السريانية والفارسية واليونانية والهندية .

(٢) الاسم الكامل للكتاب هو (براهميهنت هانت) ومعناه كتاب الحقيقة المصحح المسبب إلى برام - انظر : علم الفلك ، تاريخه عند العرب في القرون الوسطى لكارلو ليني ص ١٤٩ . وفي الحقيقة يوجد نسخة كتب هندية تحمل اسم (سدهانت) هي : سورياسدهانت ، بايناجا سدهانت ، فاسطهاسدهانت ، يارلوا سدهانت وأخيراً روما كاسدهانت - انظر

Introduction to the History of Science, Vol. I, p. 386, by G. Sarton.

مختصر الكتاب ، ثم أمر بترجمته إلى اللغة العربية : وبعد أن تمت الترجمة ، حرف العرب لإسمه إلى «السندهند» لسهولة من جهة ورمزه إلى البلاد التي جاء منها من جهة أخرى - وأصبح ذلك المرجع نبراساً يسر على هديه علماء الفلك العرب مدى نصف قرن أو أكثر .

وأخذت حركة الترجمة بعد ذلك تزداد وتنشط ، وسافر الوكلاء إلى الدول الأخرى يجمعون المخطوطات العلمية النادرة في الفلك والرياضة وشتى فروع العلم . وكانت الترجمة في كثير من الأحوال تتم في خطوتين : فثلاً من اليونانية إلى الفارسية ومنها إلى العربية ، أو من الهندية إلى الفارسية إلى العربية . وفي بعض المراجع الهامة كانت ترجمة المرجع الواحد تسيّر في طريقتين متوازيتين أحدهما من اللغة الأصلية إلى العربية مباشرة والأخرى من الترجمة الفارسية إلى العربية ثم تعقد مقارنة بين الاثنين للتأكد من دقة الترجمة .

ومن المراجع التي كان لها أثر كبير عند العرب - بالإضافة إلى كتاب السندهند - نجد كتاب (المجسطي) لبطليموس ، وزيج الشاه ، وزيج بطليموس وغيرها .

ولكن السند الهند والمجسطى كان لها القدر المثل في هذا الشأن .

وفي عهد المأمون^(١)، أنشئت في بغداد أكاديمية علمية اسمها بيت الحكمة ، وألحقت بها مكتبة ضخمة ومرصد تم بناؤه تحت إشراف سند بن علي^(٢) رئيس الفلكيين في ذلك الوقت ، وبالإضافة إلى ذلك أقيم مرصد آخر في سهل تلمر^(٣) . وقد عززت هذه المراصد بأجهزة فلكية تشبه الآلات الأجنبية ، ولكن تفوقها في الدقة . . . وهذه الأجهزة من صنع نخبة من العلماء على رأسهم علي بن عيسى الأسطرلابي^(٤) ، الذي اشتهر بذلك الاسم لبراعته في صناعة هذا الجهاز الفلكي ، وأبو علي يحيى بن أبي منصور^(٥) الذي زاد في دقة قراءة أجهزة الأرصاد بتقسيم درجاتها إلى ستة أجزاء حتى يمكن تحديد الجزء من الدرجة بدلا من تقديره بالتقريب .

وبإقامة مرصد بغداد ، بدأ سير العرب في الطريق الإيجابي نحو نهضة علم الفلك ، فاجتمع في ذلك المرصد حشد من كبار العلماء ، دأبوا على تسجيل أرصاد مختلف الظواهر الفلكية بصفة مستمرة ، وذلك لأول مرة في تاريخ علم الفلك . وكانت تلك الأرصاد تؤخذ بطريقة جاعية حتى أصبح من أشق الأمور علينا المقارنة بين هذا وذاك إلا بالمؤلفات الخاصة لكل منهم .

(١) الخليفة العباسي عبدالله المأمون تولى الخلافة من ٨١٣ م إلى

٨٣٣ م .

(٢) أبو الطيب سند بن علي عاش أيام المأمون وتوفي بعد عام

٨٦٤ . عالم فلكي ورياضي .

(٣) السهل المحيط بمدينة (بالميرا) الواقعة بين صفين ودمشق .

انظر : الأطلس التاريخي للعالم الإسلامي في العصور الوسطى للدكتور عبد المنعم ماجد وعلى البنا . . خرائط رقم ١ ، ٣ ، ٤ ، ٥ ، ٨ .

(٤) عاش في بغداد ومات في دمشق بين عامي ٨٣٠ ، ٨٣٢ م

اشترك في قياس محيط الأرض أيام المأمون .

(٥) من أصل فارسي . توفي عام ٨٣١ م في حلب .

وبعد مضي أقل من نصف قرن على بدء البحوث الفلكية في مرصد المأمون ، ولد البتاني الذي ما لبث أن أصبح أعظم علماء عصره ، وأحد أعلام الفلك عند العرب . وكان كتابه (الزيج الصابئ) أحد المراجع العربية الرئيسية التي انتشرت في أوروبا بعد ذلك نظراً لما احتواه من أرصاد دقيقة واسعة المدى وما تضمنته من بيانات فلكية هامة .

ونود أن نوضح هنا معنى كلمة (الزيج) وأصلها . ففي معناها قال ابن خلدون في مقدمته^(١) :

«ومن فروع علم الهيئة علم الأزياج . وهي صناعة حسابية على قوانين عديدة فيما يخص كل كوكب من طريق حركته ، وما أدى إلى برهان الهيئة في وضعه من سرعة وبطء واستقامة ورجوع^(٢) وغير ذلك مما يعرف به مواضع الكواكب في أفلاكها لأى وقت فرض من قبل حسابان حركاتها ، على تلك القوانين المستخرجة من كتب الهيئة . ولهذا الصناعة قوانين في معرفة الشهور والأيام والتواريخ الماضية وأصول متفرقة في معرفة الأوج والحضيض^(٣) والميول وأصناف الحركات ، واستخراج بعضها من بعض ، يضعونها في جداول مرتبة تسهلا على المتعلمين وتسمى الأزياج .

البتاني

أبو عبدالله محمد بن جابر بن سنان البتاني الحاراني ،

ولد في بتان من نواحي حران وهي مدينة واقعة على

(١) انظر : مقدمة ابن خلدون طبعة المعارف ص ٥٨٥ ،

تراث العرب العلمي في الرياضيات والفلك لقدري حافظ طوقان الطبعة الثالثة ص ١٣٦ .

(٢) ينير الكوكب موقعه بين النجوم من ليلة إلى أخرى وتكون حركته في اتجاه واحد فتسمى الحركة المستقيمة ، ثم لا يلبث أن ينير اتجاه الحركة عائداً إلى الناحية المعسدة وذلك هو الرجوع . ويرجع ذلك إلى حركة كل من الكوكب والأرض حول الشمس .

(٣) الأوج أبعد نقط الكوكب عن الأرض ، والحضيض

أقربها .

نهر البليخ أحد روافد نهر الفرات بالعراق يقابله قرب مدينة الرقة^(١). وتاريخ مولده موضع جدال بين العلماء والمؤرخين . فيقول سارتون^(٢) إن ذلك كان قبل عام ٢٤٤ هـ (٨٥٨ م) ، بينما جاء في «دائرة المعارف لوجلى»^(٣) أن البتاني ولد سنة ٢٤٠ هـ (٨٥٤ م) ويقول «بول» في كتابه «مختصر تاريخ الرياضيات»^(٤) إنه ولد سنة ٢٦٤ هـ (٨٧٧ م) ولعله خلط بين تاريخ ولادته وتاريخ بداية أرساده الفلكية . أما كتاب «آثار باقية لصالح زكي» فيقول «إن تاريخ ولادة البتاني غير معروف ، إلا أن هناك ما يجعلنا نعتقد أنه ولد بعد عام ٢٣٥ هـ»

وإن كان ثمة شك في تاريخ مولده ، فإن تاريخ وفاته لا جدال فيه - وقد أجمع المؤرخون على أن ذلك كان عام ٣١٧ هـ (٩٢٩ م) . . . أما مكان وفاته فيقول عنه قدرى طوقان في تراث العرب العلمى نقلا عن القهرست لابن النديم^(٥) «وكانت وفاته سنة ٣١٧ هـ ٩٢٩ م في طريقه بقصر الجص ، عند رجوعه من بغداد حيث كان مع بني الزيات من أهل الرقة في ظلمات لهم . وقصر الجص هو قصر عظيم بناه المعتصم^(٦) قرب سامراء^(٧) . أما ابن خلكان^(٨) في كتابه وفیات الأعيان

(١) انظر الأطلس التاريخى لعالم الإسلام فى العصور الوسطى -

خريطة ٨ ، ٤ .

Introduction to the History of Science, (٢)
Vol. I, page 602.

(٣) انظر تراث العرب العلمى لقدري حافظ طوقان - الطبعة

الثالثة ص ٢٤٢ .

A Short History of Mathematics, by (٤)
Ball.

(٥) أبو الفرج محمد بن اسحق الوراق البغدادي المعروف بأبي يعقوب النديم . ترجمة حياته غير معروفة ولكنه ألف كتابه عام ٣٧٧ هـ (٩٨٧ م) .

(٦) الخليفة العباسي الثامن ، تولى الخلافة بعد المأمون من ٨٣٣ م

إلى ٨٤٢ م .

(٧) هي مدينة سرمن رأى على نهر دجلة شمال بغداد .

(٨) المتوفى عام ٦٨١ هـ (١٢٨٢ م) .

فيقول «توفى البتاني عند رجوعه من بغداد في موضع يقال له الحضر . . . والحضر مدينة قاعة بالقرب من الموصل ومن تكريت^(١) بن دجلة والفرات في البرية» وقال ياقوت الحموي^(٢) في كتابه «المشترك وضعا والمختلف صقعا» : قصر الحضر بقرب سامراء من أبنية المعتصم . أما سارتون في «مقدمة لتاريخ العلم» فقد اكتفى بالإشارة إلى وفاته بالقرب من سرمن رأى (سامراء) .

عاش البتاني حياته العلمية بين الرقة على الفرات وأنطاكية في سوريا حيث أنشئ مرصد باسم (مرصد البتاني) : وعكف في البداية - كغيره من العلماء العرب - على دراسة مؤلفات من سبقوه وعلى الأخص كتابي السندهند والمجسطى ، وفي ذلك يقول عن بطليموس إنه «قد تقصى علم الفلك من سيجوه ودل على العلل والأسباب العارضة فيه بالبرهان الهندسي والعلمى الذى لا تدفع صحته ولا يشك فى حقيقته ، فأمر بالحنة والاعتبار بعده وذكر أنه قد يجوز أن يستدرك عليه فى أرساده على طول الزمان كما استدرك هو على إبرخس^(٣) وغيره من نظرائه لجلالة الصناعة ولأنها سائبة لا تدرك إلا بالتقريب»^(٤) .

وما لبث البتاني أن دخل ميدان البحوث فى الفلك والمثلثات والجبر والهندسة والجغرافيا ، فامتاز على غيره بمواجهه حتى أن علماء أوروبا وضعوه فى الصف الأول من الفلكيين . وقد أشار «كاجورى» إلى ذلك فى كتاب «تاريخ الرياضيات»^(٥) ، كما أن «لاند» بعد

(١) على نهر دجلة شمال سرمن رأى - انظر الأطلس التاريخى

خريطة ٤ .

(٢) المتوفى عام ٦٢٢ هـ (١٢٢٩ م) .

(٣) عالم الفلك والرياضة والجغرافيا الأفرقي . نشأ فى جزيرة رودس فى النصف الثانى من القرن الثانى قبل الميلاد ، كما قام ببعض أرساده فى مدينة الإسكندرية .

(٤) انظر نليليو ص ٢١٥ ، وأيضاً الزيج الصابى للبتاني المطبوع بروما ، الجزء الثالث ، ص ٧ .

A History of Mathematics, by Cajori. (٥)

أن أطلع على مآثره عده من العشرين فلكياً المشهورين في العالم كله^(١). وشاركهما في ذلك «سارتون» فوصفه بأنه أعظم فلكي جنسه وزمنه ، ومن أعظم علماء الإسلام وله بضع مؤلفات في التنجيم من بينها «شرح أربع مقالات لبطليموس» ولكن أهم أعماله الفلكية هي الأرصاد التي قام بها ابتداء من سنة ٢٦٤ هـ (٨٧٧ م) وشملت مجالا واسعا لا تنقصه الدقة . فاذا نظرنا مثلاً إلى زاوية الميل الأعظم^(٢) نجده قد رصدها بمدينة الرقة عدة مرات ولم يكتف برصدها مرة واحدة (المعتقد أن ذلك الرصد بين عامي ٢٦٧ هـ ، ٢٧٠ هـ) ، وذلك بقياس ارتفاع الشمس في الظهيرة عند المنقلبين الصيفي والشتوي فيكون الفرق بين الارتفاعين ضعف الزاوية المطلوبة . . . وقد وجد قيمة هذه الزاوية ٣٥ ٢٣ ، وأثبتت الحسابات الحديثة أنه القيمة الصحيحة في أيامه لا تختلف عن ذلك إلا بمقدار دقيقة واحدة - وذلك رغم الآلات البدائية التي كانت تستخدم في القرون الوسطى .

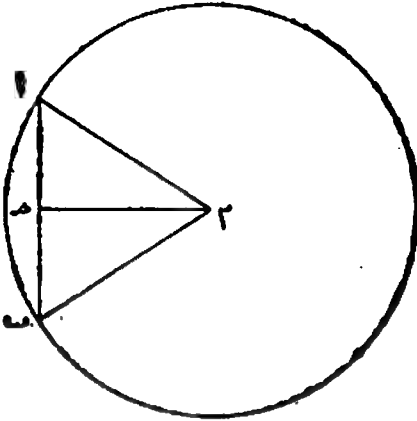
ومن بين أرصاده الأخرى الهامة ، قياس موضع أوج الشمس في مسارها الظاهري فوجد أنه قد تغير عما كان عليه أيام بطليموس بمقدار ٤٧° ١٦' في حين كانت قياسات بعض المعاصرين له مطابقة لما وجدته بطليموس . وكان هذا التضارب في النتائج حافزاً لأبي الريحان البيروني ، الذي جاء بعده بأكثر من مائة عام ، على إعادة الرصد بضع مرات فوجد أن الموضع قد انتقل فعلاً من مكانه وبذلك نادى بحركة أوج الشمس وإن كان البتاني هو المكتشف الأصلي لها .

ومن بين أعماله الفلكية الأخرى ، حساب طول السنة الشمسية وأخطأ في حسابه بمقدار دقيقتين ، ٢٢ ثانية . وكذلك وجد مقدار تقهقر الإعتدالين

(١) تراث العرب العلمي - قدرى حافظ طوقان ص ٢٤١ .
(٢) الزاوية بين المستوى المار بخط الاستواء الأرضي والمستوى المار بمدار الأرض حول الشمس .

٥٤٠ هـ ثانية في العام^(١) ، كما أثبت احتمال حدوث الكسوف الحلقي للشمس^(٢) ، ومن أهلة أرصاده الدقيقة ، تلك التي تناولت الكسوف والخسوف والتي اعتمد عليها «تتورن» عام ١٧٨٩ م في تحديده تسارع القمر في حركته خلال قرن من الزمن^(٣) . أما أهم أرصاده هي تصحيح حركات القمر والكواكب وعمل جداول جديدة لمواقعها بالإضافة إلى تحقيق مواقع عدد كبير من النجوم ضمنها زيجة الشهير الذي اعتمد عليه علماء الفلك لعدة قرون .

وفي مجال الرياضيات يقول سارتون لأنه استعمل (الجيب) بدلاً من (الوتر) الشائع عند الإغريق وهو يعلم تماماً هدى ميزته على هذا الأخير . فقد كان الإغريق - والعرب من بعدهم - يستعملون أطوال أوتار الدائرة التي تقابل زوايا معينة ابتداء من الصفر إلى



تسعين درجة . والوتر ا ب المقابل للزاوية ا م ب هو ضعف ا ح الذي هو بالتعريف الحديث جيب الزاوية ا م ح باعتبار نصف القطر ا م مساو للوحدة . وكان

(١) القيمة الصحيحة ٥٠,٢ ثانية .
(٢) ينقسم كسوف الشمس إلى ثلاثة أنواع : كسوف كلي يجب فيه القمر قرص الشمس بأكمله ، وكسوف جزئي يجب فيه جزءاً من الشمس ويترك ما بقي مضيئاً على هيئة هلال ، وكسوف حافى يخفى فيه وسط قرص الشمس ويترك حلقة دائرية منتظمة مضيئة .
(٣) تراث العرب العلمي ص ٢٤٥ .

الإغريق يحسبون طول α ب باعتبار أن $\alpha = 60^\circ$ ،
فجاء البتاني وخطا الخطوة الأولى في التحول نحو جداول
الجيوب الحديثة فأخذ طول α واعتبره جيئاً للزاوية
 α ولكنه أبقي طول α كما هو (= 60°) . وكانت
الخطوة التالية بعد ذلك للبيروني فأخذ α مساو للوحدة
وبذلك جاءت جداول جيوبه مطابقة للجداول الحديثة
بينما القيم عند البتاني هي القيم الحديثة مضروبة في ستين .
وإذا بحثنا عما إذا كان البتاني هو أول من أدخل
الجيوب في الرياضيات ، نجد شيئاً من الاختلاف بين
المؤرخين . فيقول تليو إن لفظ الجيب بمعناه الرياضي
مشتق من الاصطلاح الهندي (السسكرتي) جيف
Jiva ، والعرب لما أخذوه عن الهند كتبوه جيت
ثم زعموا أنه نفس اللفظ العربي المعروف فَنَطَقُوا جيئاً
مع عدم العلاقة بين جيب الثياب وذلك الخط المساحي .
وفي كتاب « القانون المسعودي » للبيروني نجد إشارة إلى
استخدام الهند للجيوب في قوله « α الموتر بالهندية جيئاً
ونصفه جيبارد ، ولكن الهند إذ لم يستعملوا غير
أنصاف الأوتار أوقعوا اسم الكل على النصف تخفيفاً
في اللفظ » .

نرى من ذلك أن الهند أول من استعملوا الجيوب ،
ولكن (بول) يقول « من المشكوك فيه أن البتاني أخذ
ذلك عن الهند » ، بينما يذكر صالح زكي في كتاب آثار
باقية « ليس البتاني أول من أدخل الجيوب واستعملها
— كما يدعى الأوروبيون — ومطالعة كتب البتاني تدل
على تجديد أدخله المتأخرون على المتقدمين ، والبتاني
لا يدعى هذا التجدد لنفسه بل إنه يعني المتأخرين .. »^(١)
ولعله كان يعني بذلك الإشارة إلى الهند ، ولكن من
المؤكد أن عمل البتاني كان أول خطوة عربية جريئة في
هذا المضمار للتخلص من ربة الأوتار الإغريقية وتحسين
كبير لجيوب الهند : فالقيم الموجودة في جداول الهند

نقسمها على $2\frac{1}{2}$ لنحصل على قيم الجيوب الحديثة ،
لا تحتاج قيم البتاني إلا للقسمه على 60° وذلك أمر سهل
إذا أخذنا في الاعتبار النظام الستيني الذي كانت تكتب
به الأعداد في ذلك الوقت^(٢) .

ومن الأعمال الأخرى في الرياضه إكماله تعريف
الظل وظل التمام (تحت اسم الظل المعكوس والظل
المستوى) وحسب جداول لظل التمام بزيادة درجة
قوسية واحدة في كل خطوة . وينسب إليه اكتشاف
قانون جيب التمام في المثلث الكروي^(٣) ، كما بحث في
بعض المسائل التي تناولها اليونان بالطرق الهندسية ،
فحاول الوصول إلى حل جبري لها .

ومن بين المؤلفات الهامة للبتاني نجد^(٤) :

١ - « كتاب معرفة مطالع البروج فيما بين أرباع
الفلك » وهو يتناول البحث عن النقطة الموجودة على
خط الإستواء السماوي والتي تشرق في نفس اللحظة
مع نقطة معينة على دائرة البروج . وقد حسبت جداول
خاصة (إعتماداً على بعض نظريات حساب المثلثات
الكروية) تعطى المطلوب لأي نقطة على فلك البروج
في أجزائه الأربعة الصاعد الشمالي ويحتوي
على الحمل والطور والجوزاء ، والهابط الشمالي ويحتوي

(١) كان النظام الستيني شائعاً قبل استخدام النظام العشري
صفر ١٥ ٢٦ ١٨ هو في الحقيقة صفر $+\frac{15}{60} + \frac{26}{60} + \frac{18}{60}$
 $\frac{18}{60}$ والضرب أو القسمة على 60° أمر سهل من هذه الناحية الحسابية
إذ نحصل على $15 + \frac{26}{60} + \frac{18}{60}$ في الحالة الأولى ، صفر +
 $\frac{15}{60} + \frac{26}{60} + \frac{18}{60}$ في الحالة الثانية .

(٢) المثلث الكروي هو مثلث مرسوم على كرة بحيث تكون
أضلاعه هي أقواس من دوائر عظمى ، أما طول الضلع فيدبر عنه
بقية الزاوية المقابلة له عند مركز الكرة .

(٣) انظر : تراث العرب العلمي ص ٢٤٦ ، الفهرست
لابن النديم ص ٣٩٠ ، دائرة المعارف الإسلامية ، وفيات الأعيان
لابن خلكان مجلد ٢ ص ٨٠ .

(١) بعض علماء الهند أخذوا طول $\alpha = 2\frac{1}{2}$.

(٢) تراث العرب العلمي ص ٢٤٤ .

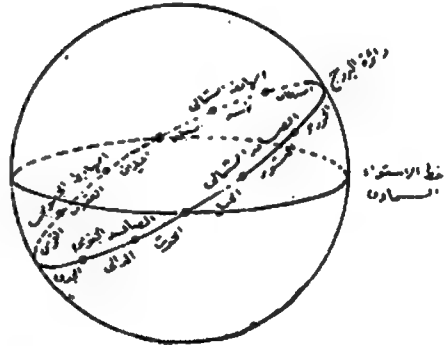
الزيج الصابئ.

يشتمل «الزيج الصابئ» على سبعة وخمسين باباً تتناول أوتار الدائرة والقوانين الفلكية بطريقة يغلب عليها الإيجاز دون الدخول في تفاصيل إثباتها تاركاً للقارئ مهمة التأكد من صحة هذه القوانين من المراجع الأخرى، وإن كان قد ساق بعض الأمثلة على أرصاده ونتائجها بالإضافة إلى أرصاد الآخرين - وعلى الأخص بطليموس وإبرخس - عند التعرض للقوانين المتعلقة بالأرصاد.

وباستثناء الأبواب الثلاثة الأولى (المقدمة، طريقة العمليات الحسابية في النظام الستيني، أوتار الدائرة) نجد أن الأبواب الأربعة عشر الأولى مخصصة للكرة السماوية ودوائرها. وأهم هذه الأبواب هو الرابع، الذي يبحث فيه مقدار ميل فلك البروج عن فلك معدل النهار أى الميل الأعظم وكانت القيمة التى وصل إليها من أرصاده (٣٥° ٢٣') صحيحة في حدود دقيقة واحدة وقد جمع البيروني في المقالة الرابعة من «القانون السعوى» نتائج من سبقوه، ومنها يتضح لنا أن البتاني هو أول من حصل على هذه القيمة لزواية الميل الأعظم ثم اتفق معه في ذلك ثلاثة من العلماء جاءوا بعده وهم عبد الرحمن الصوفي (ولد عام ٢٩٠ هـ وتوفي ٣٧٦ هـ) وأبو الوفاء البوزجاني (ولد عام ٣٢٨ هـ وتوفي ٣٨٨ هـ) وأبو حامد الصاغاني (توفي عام ٣٨٠ هـ)، بينما خالفهم باقي العلماء في نتائجهم. ولهذا السبب قام البيروني برصدها عدة مرات وكانت النتيجة مؤيدة لقيمة البتاني.

وبل ذلك ثلاثة أبواب في قياس الزمن برصد ارتفاع الشمس وبالعكس، ثم تسعة أبواب تبحث في موضوع الكواكب الثابتة (النجوم) سواء لقياس الزمن باستخدامها أو معرفة أوضاعها بالنسبة للدوائر السماوية أما الباب السابع والعشرون فيجدر الإشارة إليه، إذ يتناول طول السنة الشمسية عن طريق الرصد. وفي

على السرطان والأسد والسنبلة والمابط الجنوبي ويحتوى على الميزان والعقرب والقوس وأخيراً الربع الصاعد الجنوبي ويشمل الجدى والدالى والحوت.



٢- «رسالة في مقدار الاتصالات» :

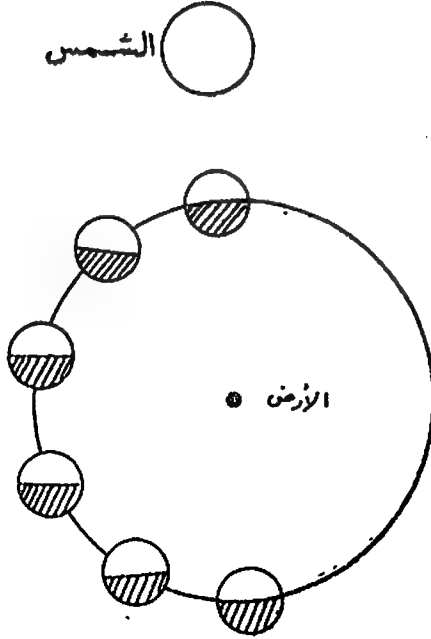
٣- «رسالة في تحقيق أقدار الاتصالات» .

وقد تناول في هاتين الرسلتين موضوع اتفاق كوكبين في خط الطول أو في خط العرض السماوي، سواء أكانا على فلك البروج أو كان أحدهما أو كلاهما خارج هذه الدائرة.

٤- «شرح أربع مقالات لبطليموس» وتلك أربع مقالات وضعها بطليموس كذيل لكتابه «المجسطى» تناول فيها مسائل التنجيم وتأثير النجوم على الحوادث الدنيوية.

٥- «كتاب تعديل الكواكب» يبحث فيه الفرق بين حركات الكواكب في مساراتها بفرض أنها منتظمة وثابتة المقدار وبين حركاتها الحقيقية التى تختلف من موضع إلى آخر في المدار.

أما أهم مؤلفاته جميعاً فهو «الزيج الصابئ» الذى كان أول زيج يحتوى على معلومات صحيحة دقيقة، وأرصاد كان لها أثر كبير في علم الفلك خلال العصور الوسطى عند العرب وأوائل عصر النهضة في أوروبا.



درجات على مسار الأرض حول الشمس ، وهو يقطع هذا المدار في حوالي $27\frac{1}{4}$ يوم ومعنى ذلك أنه يقطع كل يوم حوالي ١٣ درجة . وقد اختار العرب أيام الجاهلية ثمانى وعشرين مجموعة من النجوم قريبة من مسار القمر لتكون لهم دليلاً على موضعه خلال دورته ، وأطلقوا عليها اسم منازل^(١) بمعنى أن القمر ينزل في كل منها يوماً بليلة تقريباً . وفي أوائل القرن الثالث للهجرة وصلت بعض كتب الهند إلى المنجمين العرب ، فساروا على منوالها باعتبار منازل القمر سبعة وعشرين فقط واستمروا في إطلاق نفس الأسماء العربية عليها مع إلغاء منزلة الزباني وإدماج نجومها في منزلة الإكليل . وهناك فرق ثان بين المنازل العربية القديمة وبين منازل الهند ،

(١) الشرطان ، البطين ، الثريا ، الدبران ، المقعة ، الهنعة ، الدراع ، النثرة ، الطوف ، الجبهة ، الزهرة ، الصرفة ، المواء ، السالك الأعزل ، النفر ، الزباني ، الإكليل ، انقلاب ، الشولة ، النعام ، البلدة ، سعد الذابح ، سعد بلع ، سعد السمود ، سعد الأنخية ، الفرج الأول ، الفرج الثاني ، الرشاد .

ذلك يذكر البتاني أن العلماء اختلفوا في مقدار طول السنة ، فذكر بعضهم أن قدماء أهل مصر وبابل وجدوه ٣٦٥ يوماً ، ٦ ساعات ، ١٢ دقيقة ، ثم جاء إبرخس فاعتبرها ٣٦٥ يوماً . ثم جاء بطليموس فاتخذ الفترة بينه وبين إبرخس (حوالي ثلاثمائة عام) أساساً لإيجاد قيمة دقيقة لطول السنة الشمسية بتعيين اللحظة التي تحمل فيها الشمس عند نقطة معينة من المسار (ولكن نقطة الاعتدال) ثم حساب الزمن بينها وبين اللحظة التي حلت فيها عند نفس النقطة أيام إبرخس ، فيكون ذلك الزمن مساوياً لعدد كامل من السنين الشمسية ومنه ينتج طول السنة . وكلما ازدادت الفترة بين الرصدتين قل الخطأ الناتج عن الرصد لقسمته على عدد كبير من السنين ، وقد وجد بطليموس طول السنة ٣٦٥ يوماً ، ٥ ساعات ، ٤٧ دقيقة ، ٣٠ ثانية . وتابع البتاني نفس الطريقة بينه وبين بطليموس (حوالي سبعمائة وخمسين عاماً) فوجد القيمة ٣٦٥ يوماً ، ٦ ساعات ، ١٤ دقيقة ، ٢٦ ثانية بخطأ قدره ٢ دقيقة ، ٢٢ ثانية .

ثم بحث الاختلاف في حركة الشمس وعدم انتظام سرعتها بين يوم وآخر على مدار السنة في البابين التاليين ويعترف (بول) بأنه وفق في بحثه عن حركة الشمس توفيقاً عجبياً^(١) . وخصص الباب الثلاثين لحركات القمر والكسوف والخسوف وبعد الشمس والقمر عن الأرض ، واختتمه بشرح أسباب أوجه القمر مع شكل مبسط يوضح تماماً ما يرى إليه .

وخصص البتاني الباب الحادى والثلاثين للكواكب ومساراتها ، وبلى ذلك أربعة أبواب للتقاويم المختلفة عند العرب والروم والفرس والقبط : وفي الباب السادس والثلاثين نجد إشارة إلى منازل القمر ، وهنا ينبغي أن نقف برهة لنناقش طريقتيه في تقسيم هذه المنازل . فالمعروف أن مسار القمر يحيل حوالي خمس

(١) تراث العرب العلى ص ٢٤٧ .

فالعرب قاموا بتقسيمهم بناء على مشاهدة القمر ليلة بعد أخرى ولذا جاءت منازلهم غير متساوية ، أما الهند فبعد أن تطورت العلوم الهندسية والفلكية في بلادهم وعرفوا الدوائر السماوية ومسار القمر فقد استخدموا منازل متساوية عددها سبع وعشرون . فلما بدأ العرب في تلقى علوم الهند تنازلوا عن إحدى منازلهم القديمة - كما ذكرنا - وأمجوها مع منزلة الإكليل . أما البتاني في زيجه فقد جمع بين رأى عرب الجاهلية وطريقة الهند ، فكان عمله تطويرا للمنازل العربية القديمة وليس محاكاة للهند دون ترو أو تفكير . فقد تبين أنه قسم مسار القمر الشهري إلى ثمان وعشرين منزلة كما فعل عرب الجاهلية ، ولكنه استخدم فيها الأصول الهندسية والفلكية بمراعاة التساوى بينها كمبدأ الهند^(١) .

وتشتمل الأبواب السبعة التالية على دراسات لمسار القمر ونقطتي تقاطعه مع مسار الأرض وميله عليه ورؤية الهلال والخسوف . وكان البتاني - بشهادة البيروني في المقالة الثامنة من القانون المسعودي - مدققاً في بحثه إمكان رؤية الهلال ، فأخذ في الاعتبار المسافة بين القمر والشمس لأن نور الهلال ينقص بزيادة هذه المسافة وعلى مقدار نور الهلال تتوقف ظروف الرؤية . أما الباب الرابع والأربعون فبحث فيه في خسوف الشمس وأحواله واستخراج ذلك باستعمال الحسابات أو بالجدول . ويلى ذلك أربعة أبواب لكواكب المجموعة الشمسية المعروفة حينئذ ، مواضعها وحركاتها ومساراتها .

ومن أهم الأبواب في الزيج الصابئ ، نجد الباب الحادى والخمسين الذى يحتوى على أرصاد النجوم التى قام بها البتاني : وإذا كان المؤرخون قد اختلفوا في تحديد السنة المنسوب إليها تلك الأرصاد ومواقع

(١) انظر نلينو - علم الفلك ، تاريخه عند العرب ص ١١٨ .

النجوم المثبتة في جداوله^(١) ، فانهم أجمعوا على أنها أدق مواقع رصدت حتى أيام البتاني . ومن النتائج الكبرى التى أدت إليها أرصاده ، أنه وجد مواقع النجوم في الطول قد تغيرت عما كانت عليه أيام بطليموس بمقدار ٥٠° ١١' ، ولما كانت الفترة بينهما حوالى ٧٨٠ سنة فإن التغير مجرى بمعدل قدره درجة واحدة كل ٦٦ كل سنة أى ٤٦' ثانية كل سنة في حين أثبتت الأرصاد الحديثة أن هناك تغيراً بمقدار ٥٠,٢ ثانية كل سنة !! أما البابان الأخيران من الزيج فقد خصصهما لوصف الآلات الفلكية وطريقة صنعها . وقد ناقش في الباب الأخير منها أنواع الأخطاء التى تقع بين علماء الفلك في أرصادهم وقسمها إلى نوعين : شخصية وآلية . فالخطأ الشخصى ، ما يقع من العالم سواء دون قصد أو عن قلة دراية بينما الخطأ الآلى مرجعه إلى خلل في آلة الرصد نفسها أو في طريقة تقسيمات مقياسها . وخرج من المناقشة بتحديد طرق التغلب على هذه الأخطاء وتقليل أثرها في النتائج الفلكية الرئيسية . فأولاً لا يجب الاعتماد على نتائج عالم واحد ، فإذا ما كان المطلوب يعتمد على رصديّ عالين بينهما فترة من الزمن فيحسن أن تكون تلك الفترة أطول ما يمكن حتى إذا ما أخطأ أحدهما كانت قسمة الخطأ على عدد السنين أقل ما يمكن وبالنسبة للآلات نفسها ، نادى بتطويرها وزيادة وقتها وعدم الركون إلى آلة واحدة في جميع الأرصاد . وهو يقول في هذا الشأن :

« أما ما كان الوقوف عليه بالقياسات والأرصاد والمحن والاعتبارات ، فقد يمكن أن يستدرك فيه الزيادة والنقصان . فما كان منه من قبل الوقوف على حقيقة الشيء بعينها والتقصير عن ذلك ، فانه إذا قسم على الزمان الطويل قل ذلك الذى يعرض فيه وإن كان

(١) يقول قدرى طوقان بأن البتاني أثبت النجوم لسنة ٢٩٩ هـ (٩١١-٩١٢ م) بينما يذكر سارتون بأن ذلك كان عام ٢٦٧ هـ (٨٨٠-٨٨١ م) وليس عام ٢٩٩ هـ .

وتعديلها ثم وضع كتاباً اختصر فيه هذه التعديلات ،
بينما نجد أن أبا الحسن علي بن عمر المراكشي من علماء
المغرب في منتصف القرن الثالث عشر للميلاد قد ألف
مرجعاً من أهم المراجع في علم الفلك « كتاب جامع
المبادئ والغايات في علم الميقات » اعتمد في بعض
نواحيه على مؤلف البتاني .

وقد ترجم الزيج الصائى إلى اللاتينية في القرن الثاني
عشر للميلاد ، وقام بترجمته عالمان هما روبرت
تيسر (فقدت هذه الترجمة) وبلاتو تيقوك^(١) ، وقد
طبعت ترجمة هذا الأخير في نورمبرج عام ١٥٣٧ م .
وبعد حوالى قرن ، أمر الفونسو العاشر صاحب قشتالة
بترجمة هذا الزيج من العربية إلى الإسبانية ، ولهذا
الترجمة مخطوط غير كامل في باريس^(٢) .

وقد وجد (ريجيو مونتانوس) نسخة من ترجمة
هذا الكتاب في مكتبة الفاتيكان وقابلها على نسخة
عربية فأصلح ما فيها من أغلاط ، ثم طبعت الترجمة
في بولندا عام ١٦٤٥ - ٤٦ م مع تعليقات على بعض
النواحي العلمية . ويقال إن (هاليه) رأى أن الطبعة
الثانية لا تحتاج إلى تنقيح أو تصحيح ، إلا أنه لم يتمكن
من العثور على النسخة العربية الأصلية ، وقد تكون في
مكتبة الفاتيكان نسخة عربية من هذا الزيج^(٣) .

وقد نشر كارلو نلينو طبعة للأصل العربي منقولاً
عن النسخة المحفوظة بمكتبة بلدة الإسكوريال من بلاد
الأندلس في ثلاثة مجلدات بروما ١٨٩٩ - ١٩٠٧ م ،
مصحوبة بترجمة لاتينية وتعليق على بعض الموضوعات ،
وهو المطبوع الذى اعتمد عليه كاتب هذا المقال في
دراسة زيج البتاني .

محسوساً ، وما قسم على زمان قصير كثير وإن كان
قليلاً . وأما ما وقع الخطأ فيه من قبل الآلة في قسمها
ونصبها وتقويمها ، فانه إن امتحن بتلك الآلة بعينها
وهي على الحالة الأولى كان الخطأ واحداً في الوقتين ،
وإن كان الخطأ من قبل القسمة فقط قد يمكن أن يصحح
نصبها وتقويمها إن يغير ويبقى الخطأ بحاله من قبل
القسمة . فإذا رصد بغيرها ظهر الاختلاف

ويحتوى الكتاب - فيما عدا ذلك - على جداول
لتاريخ الملوك والخلفاء ، وجداول لأطوال وعروض
البلدان تحتوي على ٩٤ بلداً مأخوذة عن كتاب « صورة
الأرض » للخوارزمي^(١) . ومن الجداول الأخرى تلك
المحتوية على أسماء النجوم ومواضعها في السماء ومقدار
لعمائها ، ثم جمع النجوم الالامعة الشهيرة في جداول منفصلة .

وللزيج الصائى - كما ذكرنا - أثر كبير في تقدم
علم الفلك والرياضيات ، سواء خلال فترة النهضة
العربية أو عند بداية النهضة الأوروبية . فقد اعتمد عليه
كثير من علماء العرب في حساباتهم ، كما قام بعضهم
باقتباس بعض محتوياته أو تفسيرها . فتجد مثلاً بين
مؤلفات البيروني « كتاب جلاء الأذهان في زيج
البتاني » ، بينما يشير في كتابه « تحديد نهايات الأماكن
لتصحيح مسافات المساكن » إلى أن أبا محمود حامد بن
الخضر الحجندى المتوفى عام ٣٩٠ هـ (١٠٠٠ م)
كان يعتمد على زيج البتاني في حساباته^(٢) وفي موضع
آخر من نفس الكتاب^(٣) يذكر البيروني أن حسابات
أهل خراسان كانت من زيج البتاني الموضوع على
الرقعة . أما أبو القاسم مسلمة بن أحمد المحرطى عالم
الأندلس المتوفى عام ٣٩٧ هـ (١٠٠٧ م) فقد أخذ
جزءاً من زيج البتاني وهو الخاص بحركات الكواكب

Introduction to the History of Science, (١)

G. Sarton, Vol I, p. 603.

History of Mathematics, Smith, Vol. I, p. 201

(٢) دائرة المعارف الإسلامية مادة « البتاني سارتون » المدخل

إلى تاريخ العلم مجلد ١ ص ٦٠٣ .

(٣) تراث العرب العلم ص ٢٤٧ .

(١) محمد بن موسى الخوارزمي المتوفى بعد عام ٢٣٢ هـ .

(٢) طبعة معهد المخطوطات بجامعة الدول العربية - تحقيق

الدكتور ب. بولجاكوف ومراجعة كاتب المقال . ص ١٠٣ .

(٣) ص ٢٩١ .

وقد بنى البتاني زيجيه على الأرصاد التي أجراها بنفسه في بلدتي الرقة بالعراق وأنطاكية بسوريا ، وعلى كتاب (الزيج المتنحن) لأحمد بن عبد الله حبشي الحاسب من فلكي المأمون ، وعلى ترجمة كتاب (المحسطي) لبطليموس من السريانية (وليس من اليونانية) إلى العربية^(١).

ولا شك أن خير ما نختم به هذا المقال ، فقرتان تقتبسهما من الزيج الصابي ، تعطيان فكرة عامة عما في هذا العمل الجليل إلى جانب رأى البتاني نفسه في الشروط الواجب توافرها في علماء الفلك ، وضرورة تجديد البحث والمثابرة على الأرصاد وتدقيقها . فنجدته يقول في أحد المواضع^(٢) :

« وأن الذي يكون فيها من تقصير الإنسان في طبيعته عن بلوغ حقائق الأشياء في الأفعال كما يبلغها في القوة ، يكون يسيراً غير محسوس عند الإجهاد والحرص ولا سيما في المدد الطوال . وقد يعين الطبع ، وتسعد الهمة ، وصديق النظر ، وإعمال الفكر ، والصبر على الأشياء وإن عسر إدراكها . وقد يعوق عن كثير من ذلك ، قلة الصبر ، وحمية الفخر ، والخطوة عند ملوك الناس بادراك ما لا يمكن إدراكه على الحقيقة في سرعة ، أو إدراك ما ليس في طبيعته أن يدركه أحد . وفي صدر الكتاب يقول :

« إن من أشرف العلوم منزلة ، وأسانها مرتبة ، وأحسنها حلية ، وأعلقها بالقلوب ، وألمعها بالنفوس ، وأشدّها تحديداً للفكر والنظر وتذكية للفهم ، ورياضة للعقل بعد العلم بما لا يسع الإنسان جهله من شرائع الدين وسننه ، علم صناعة النجوم لما في ذلك من جسم الحظ وعظيم الانتفاع بمعرفة مدة السنين والشهور والمواقيت ، وفصول الأزمان وزيادة النهار والليل ونقصانها ، ومواضع النيرين وكسوفهما ، ومسير الكواكب في

(١) علم الفلك ، تاريخه عند العرب ص ٢٢٥ .

(٢) ترجمة كارلونيير للزيج الصابي المنشور بروما عام

١٨٩٩ م - المجلد الثالث ص ٢٠٩ .

استقامتها ورجوعها وتبدل أشكالها ومراتب أفلاكها وسائر مناسباتها ، إلى ما يدرك بذلك من أنعم النظر وأدام الفكر فيه من إثبات التوحيد ، ومعرفة كنه عظمة الخالق وسعة حكمته ، وجليل قدرته ولطيف صنعه وإلى لما أطلت النظر في هذا العلم ، ووقفت مع اختلاف الكتب الموضوعة لحركات النجوم ، وما تبيا على بعض واضعها من الخلل في ما أوصلوه فيها من الأعمال ، وما ابتدوه عليها ، وما اجتمع أيضاً في حركات النجوم على طول الزمان لما قيست أرصادها إلى الأرصاد القديمة ، وما وجد في ميل فلك البروج على فلك معدل النهار من التقارب ، وما تغير بتغيره من أصناف الحساب ، وأقدار أزمان السنين وأوقات الفصول ، واتصالات النيرين التي يستدل عليها بأزمان الكسوفات وأوقاتها ، أجريت في تصحيح ذلك وإحكامه على مذهب (بطليموس) في الكتاب المعروف (بالمحسطي) ، بعد إتمام النظر وطول الفكر والروية ، مقتفياً أثره متبعاً ما رسمه ، إذ كان قد تقصى ذلك من وجوه ودل على العلل والأسباب العارضة فيه ، كالبرهان الهندسي العددي ، الذي لا تدفع صحته ولا يشك في حقيقته : وذكر أنه قد يجوز أن يستدرك عليه في أرصاده على طول الزمان ، كما استدرك هو على (إبرخس) وغيره من نظرائه : ووضعت في ذلك كتاباً أوضحت فيه ما استعجم ، وفتحت ما استغلق ، وبينت ما أشكل من أصول هذا العلم ، وشذ من فروعه ، وسهلت به سبيل الهداية لمن يأثر به ويعمل عليه في صناعة النجوم ، وصححت فيه حركات الكواكب ووضعها من منطقة فلك البروج على نحو ما وجدها بالرصد وحساب الكسوفين وسائر ما يحتاج إليه من الأعمال ، وأضفت إلى ذلك غيره مما يحتاج إليه ، وجعلت استخراج حركات الكواكب فيه من الجداول لوقت انتصاف النهار من اليوم الذي نحسب فيه بمدينة الرقة ، ومما كان الرصد والامتحان على تحديق ذلك كله إن شاء الله تعالى وبالله التوفيق .

الفهرست لابن السديم

بسم الله
الاستاذ ابراهيم الايباري

تقديم

وكان من ملوك الطوائف الذين خلفوا المروانيين من أحب العلم وشجع العلماء ، نذكر لك منهم إسماعيل ابن ذى النون الذى كانت وفاته سنة ٤٣٥ هـ .

وكان الفاطميون فى مصر ، وكان منهم رجلا نهما أثرهما فى إنعاش الحياة العلمية، هما العزيز بالله (٣٦٥ ... ٣٨٦ هـ) والحاكم بأمر الله (٣٨٦ - ٤١١ هـ) . فقد كانت للعزيز بالله مكتبة بها مئات الألوف من المجلدات فى مختلف الموضوعات ، كما كانت للحاكم مكتبة ، هى « دار الحكمة » التى كانت أشبه بقاعة للمحاضرات والمناظرات ، والتى يسر فيها الحاكم الأمر للقارئ والناصحين .

وأظل سلطان البويهيين العراق وفارس وخراسان ، وكان فيهم حب للعلم وآله ، فكانوا لا يستوزرون ولا يستكتبون إلا من كانت له نباهة فى علم أو أدب . فكان من وزرائهم ابن العميد، والصاحب بن عباد ، والمهلجى ، وسابور بن أردشير . ولقد أنشأ هذا الوزير فى كرخ بغداد خزانة كتب . يقولون : لأنه لم يكن فى الدنيا أحسن كتب منها ، إذ كانت كلها بخطوط الأئمة ، ومن أصولهم المحررة .

كان العصر العباسى الثالث الذى بدأ بابتداء الدولة البويهية سنة ٣٣٤ هـ وانتهى بدخول السلاجقة بغداد سنة ٤٤٧ هـ . العصر الذهبى بحق للعلوم الإسلامية ، إذ عنده كان النضج للعلم ، وفيه آتى العلماء فى مختلف الميادين ثماراً شتى من التوليف .

وكان للدويلات التى أظلمها هذا العصر إلى جانب بغداد أثر فى هذه النهضة العلمية، وما تمحضت عنه من توافيق كثيرة .

فكان المروانيون بالأندلس - وكان على رأسهم أبان هذا العصر عبدالرحمن الناصر (٣٠٠ - ٣٥٠ هـ) ثم ابنه الحكم (٣٥٠ - ٣٦٦ هـ) يضرب المثل بحجم للعلم والعلماء . وحسبك أن تذكر أن الحكم حين أنشأ فى قرطبة مكتبة جمع لها الكتب من أنحاء العالم ، ولقد بلغ ما حوته تلك المكتبة نحواً من أربعائة ألف مجلد (٤٠٠,٠٠٠) وكان لكل موضوع فهرس : وكانت فهرس الدواوين وحدها أربعة وأربعين (٤٤) فهرساً يضم كل فهرس عشرين ورقة .

(٨٣٣٣-٨٣٥٦) ممدوح المتنبى . ويقال : إنه لم يجمع بياض أحد من الملوك بعد الخلفاء مثل ما اجتمع بياضه من فحول الشعراء .

وفقدت بغداد مكانتها الأولى في ظل هذه الدويلات ، وأخذ العلماء يخرجون عنها إلى تلك الدويلات ، وانتشروا في تلك الرقعة الفسيحة من أقصى تركستان شرقاً إلى أقصى الأندلس غرباً ، وأخذ العلماء ينتسبون إلى مواطنهم بعد أن كانوا ينتسبون إلى أصولهم ، وأصبحنا نرى من بينهم البخارى واليسابورى والرازى والمصرى والأندلسى ، بعد أن كنا نعرفهم باسم الحميرى والمازنى والقرشى .

وهذه الرغبة من السلاطين والملوك في العلم والإيثارة لأهله جمعت العلماء على التحصيل وجعلتهم يعززون بالانتماء إليه ، ورأينا منهم بيوتات بأسرها عرفت بانتسابها إلى العلم وشهرت بذلك ، منهم آل ميكال في خراسان ، وكان منهم أبو الفضل الميكالى وأبو محمد الميكالى ، ثم آل المأمون - وهم من نسل الخليفة المأمون - وآل الواقى - من نسل الخليفة الواقى - في بخارى .

ولقد كتب للتأليف أن يروج بما كان يبذله الملوك والسلاطين من جوائز سنوية ، وأقبل هؤلاء العلماء على التأليف ، يدركي فيهم رغبتهم في العلم الطمع في الجاه والأمل في الجائزة . ورأينا منهم من يقصد البويهيين ليحظى بما عندهم على مؤلف ، ثم إذا هو طامع فيما عند غيرهم فيقصد قصد السامانيين ثم قصد الغزنويين ، كما فعل أبو منصور الثعالبي (٨٤٢٩) فالمؤرخون يذكرون أنه ألف كتابه « لطائف المعارف » للصاحب ابن عباد وزير البويهيين ، و « التمثيل والحاضرة » لقابوس بن وشمكير ، ملك الدولة الزيارية بطبرستان ، و « فقه اللغة » لأبي الفضل الميكالى في خراسان ، و « اللطائف والظرائف » للمأمون صاحب خوارزم .

وهذه الكثرة في التأليف ، التي كانت طابع هذا العصر ، تبعها كثرة في المكتبات ، ولقد حدثتكم عما

وفي تركستان كانت الدولة السامانية ، وفي أيامهم ازدهرت بخارى فكانت محط رحال العلماء والأدباء . وكان من ملوكهم منصور بن نوح (٨٣٥٠-٨٣٦٦) الذى استوزر البلعمى العالم الفارسي ، وهو الذى ترجم له تاريخ الطبرى إلى اللغة الفارسية ، ومن بعد منصور كان ابنه نوح بن منصور (٨٣٦٦-٨٣٨٧) وهو الذى رغب في استدعاء الصاحب بن عباد وزير البويهيين سراً ليتخله وزيراً . ويذكرون أن الصاحب بن عباد كتب إليه يعتذر بأنه محتاج إلى أربعةائة جمل لنقل كتبه . ولقد كان لنوح هذا مكتبة كبيرة ذكرها ابن سينا في حديثه عن نشأته ، وأنه أفاد الكثير مما كانت تضم من كتب نادرة .

وفي طبرستان كانت الدولة الزيارية ، والمؤرخون يذكرون من ملوكها قابوس بن وشمكير (٨٣٦٦-٨٤٠٣) وكان من أبلغ كتاب العربية ، ويذكرون له رسالة ألفها في الاسطرلاب .

وفي أفغانستان والمهند كانت الدولة الغزنوية ، وكان من أعرف ملوكها محمود الغزنوى ، وكان محمود هذا لا يسمع عن عالم أو شاعر إلا استقدمه ، ويذكر المؤرخون أنه حين علم أن في مجلس مأمون بن مأمون أمير خوارزم جماعة من رجال العلم والفلسفة ، منهم ابن سينا والبيرونى وأبو سهل المسيحي وأبو الحسن الخمار وأبو نصر العراقى ، كتب إلى مأمون أمير خوارزم كتاباً يقول له فيه : علمت أن في مجلسك جماعة من العلماء المبرزين مثل فلان وفلان فأرسلهم إلى لتستفيد من علمهم .

وحين عرض أمير خوارزم الكتاب على من حضرته من العلماء قبل بعضهم وامتنع بعضهم ، وكان ممن قبل البيرونى الفلكى للمؤرخ والعراق الرياضى ، والخمار الطبيب .

وفي حلب والموصل كانت دولة الحمدانيين . اشتهر منهم سيف الدولة أبو الحسن على صاحب حلب

كان منها بمصر والعراق والأندلس ، وعما كانت تضمه من المجلدات التي تعد بالمئات .

وكانت ثمة ظاهرة جديدة نشأت مع هذا التوزع في التأليف والاختلاف في اتجاهاته ، فرأينا بعض العلماء ينزعون إلى حصر تلك العلوم وتبويبها والتعريف بكل علم منها .

وكان على رأس هؤلاء الفارابي محمد بن طرخان (٣٣٩ هـ) . فقد ألف كتابه « إحصاء العلوم » الذي تناول فيه علوم عصره وبوبها وعرف بها .

وفي إثر الفارابي جاء الخوارزمي محمد بن أحمد (٣٨٧ هـ) . ووضع كتابه « مفاتيح العلوم » ، وكان في عمله هذا قريباً من عمل الفارابي .

غير أن هذين العالمين وقفوا في كتابتهما عند هذا الإحصاء ، يريدان أن يبيناً منهج كل علم وطبيعته وحدوده ليفرقا بين علم وعلم وعالم وعالم ، وهما فيما كتبنا لم يعرضا لعالم بتعريف ولا لكتاب بتبيين .

وهذه النظرة جرت إلى نظرة أخرى تكاد تكون متصلة بها أو ذيلاً لها ، إذ كان لا بد من تأليف يذكر في ضوء هذا التقسيم أسماء العلماء موزعين على ميادينهم العلمية ثم أسماء كتبهم مع تعريف بهذه الكتب .

وكان هذا العبء الثاني أثقل من العبء الأول وأضخم منه ، فالأمر مع الأول يكفيه علم ، وهو مع الثاني يتطلب إلى جانب العلم استقصاء واسعاً ونظراً كثيراً ورجوعاً إلى الكتب إن وجدت ، ثم رجوعاً إلى فهارس المكتبات أو ما يشبه الفهارس ، وهذا الجهد لم يكن بالقليل في عصر لم تكن وسائل التحكين من هذا كله هيئة ولا ميسورة .

ولقد كانت ثمة فهارس لبعض تلك المكتبات التي انتشرت في عواصم تلك الدويلات ولكن ما أبعد ما كان بينها ، ثم ما نظنها جمعت ما في أيدي الناس كله .

هذه المهمة الشاقة مهمة وضع فهرس يضم العلوم علماً علماً ، ويضم مع كل علم علماءه مع التعريف بهم ،

ويضم مع كل عالم كتبه مع التعريف بهذه الكتب ، كانت مهمة ابن النديم الذي سنحدثك عن كتابه الفهرست .

• • •

ابن النديم

والغريب أن هذا الرجل الذي عني بالكثيرين ممن فاتوه أو عاصروه لم يعن به غير قليلين من عاصروه أو لحقوه ، ثم إن هؤلاء القليلين لم يذكروا عنه إلا القليل ، فلقد ترجم له ياقوت الحموي (٦٢٦ هـ) في كتابه «معجم الأدباء»^(١) ترجمة قصيرة في أسطر قليلة فسماه : محمد ابن إسحاق النديم ، وكناه أبا الفرج ، وكنى أباه أبا يعقوب . وترجم له الصنفدي خليل بن أبيك (٥٧٦ هـ) في كتابه «الوفاء بالوفيات»^(٢) ترجمة قصيرة في أسطر ثلاثة فسماه محمد بن إسحاق بن محمد بن إسحاق النديم . وكناه الاخباري أبا الفرج أيضاً . وترجم له ابن حجر أحمد بن علي (٨٥٢ هـ) في كتابه «لسان الميزان»^(٣) ترجمة تزيد قليلاً عما ساقه ياقوت والصنفدي وسماه محمد ابن إسحاق بن محمد بن إسحاق النديم الوراق . ثم استطرد ابن حجر يقول : وقد ذكر له الذهبي ترجمة في تاريخ الإسلام فيمن لم يعرف له وحده - أي مع غيره - فقال : محمد بن إسحاق بن النديم أبو الفرج .

ومن بعد هؤلاء جميعاً ذكره مؤلف متأخر ، وهو حاجي خليفة ، في كتابه «كشف الظنون»^(٤) فسماه أبا الفرج محمد بن إسحاق الوراق ، المعروف بابن أبي يعقوب النديم البغدادي .

ويقول ابن أبي أصيبعة في كتابه «عيون الأنباء» وهو ينقل عن ابن إسحاق : قال محمد بن إسحاق النديم البغدادي في كتابه الفهرست .

(١) معجم الأدباء (١٨ : ١٧) طبعة مصر .

(٢) الوفاء بالوفيات (٢ : ١٩٧) .

(٣) لسان الميزان (٥ : ٧٢ - ٧٣) .

(٤) كشف الظنون (٢ : ١٣٠٢ - ١٣٠٤) .

ونجد اسم رجلنا هذا يذكر في كتابه «الفهرست» مع مستهل الجزء السابع على هذا النحو : محمد بن إسماعيل النديم ، المعروف بأبي الفرج بن أبي يعقوب الوراق ، ثم يذكر مع مستهل الجزء الثامن^(١) على هذا النحو : محمد بن إسماعيل النديم ، المعروف بإسماعيل بن أبي يعقوب الوراق .

ويذكر مع مستهل الجزء التاسع^(٢) على هذا النحو : محمد بن إسماعيل بن محمد بن إسماعيل ، المعروف بإسماعيل بن أبي يعقوب الوراق .

ويذكر مع مستهل الجزء العاشر على هذا النحو : محمد بن إسماعيل النديم ، المعروف بإسماعيل بن أبي يعقوب الوراق .

وفي المقالة العاشرة من هذا الجزء العاشر يذكر على هذا النحو : محمد بن إسماعيل النديم المعروف بابن أبي يعقوب الوراق^(٣) .

فمع المرة الأولى كفى بأبي الفرج ، ولم تكرر هذه الكنية مع سائر المرات التي ذكر فيها اسمه .

ونجد اسمه في الموضع الثالث - أعني مع مستهل الجزء التاسع - يذكر له جد اسمه كاسمه محمد ، ثم جد أعلى اسمه كاسم أبيه وهو إسماعيل . وهذا السياق من النسب هو الذي ذكره الصفدي في الوافي وابن حجر في لسان الميزان .

ثم نجد هذه المواضع كلها من الفهرست تجمع على أن أباه إسماعيل يكنى أبا يعقوب ، كما تكاد تصرح بأن الوراق كانت صناعة أبيه أبي يعقوب إسماعيل لصناعته . وليس يبعد أن يكون محمد قد ورثها عن أبيه وهو الذي نقف عنده كما وقف عنده ياقوت فلقد قال : ولا أبعد أن يكون وراقاً - وهو يعني محمد بن إسماعيل - يبيع الكتب . وينضاف إلى هذا النص الأخير الذي جاء مع

(١) الفهرست (ص ٤٢٢) طبعة مصر .

(٢) الفهرست (ص ٤٤١) مصر .

(٣) الفهرست (ص ٤٩٧) طبعة مصر .

مطلع المقالة العاشرة وهو المعروف «بابن أبي يعقوب الوراق» ، إذ هو يحتمل أن تكون الوراق صناعة ، كما يحتمل أن تكون صناعة أبيه .

ونجد نص ابن حجر مطلقاً لا يؤكد واحدة من الاثنين فهو يقول : محمد بن إسماعيل بن محمد بن إسماعيل النديم الوراق .

أما عن تلقيبه بالنديم فيكاد يكون هذا خالصاً له لا نصيب لأبيه فيه ، والنصوص التي وردت في كتاب الفهرست لا تملئ غيره .

ولكننا نجد نص الذهبي الذي نقله ابن حجر عنه بردنا إلى الشك ، وذلك حين يقول : محمد بن إسماعيل ابن النديم . ونص الذهبي كما نرى - إن صح - يبعد هذا اللقب عن رجلنا محمد ويخلعه على أبيه - إن كانت عبارة «ابن النديم» على البذل من عبارة «ابن إسماعيل» - أو على الجدل الأول لرجلنا وهو محمد ، إن صرفت العبارة على غير البذل .

ونحن على هذا لا نعرف لم لقب مؤلفنا بالنديم ؟ فلقد سكنت المراجع عن هذه . ولعل عبارة الذهبي التي نقلها ابن حجر - وهي : الإخباري الأديب - وعبارة الصفدي - وهي : الإخباري - تلقيان بصيصاً من الضوء على هذا اللقب ، فلقد كان إخبارياً أديباً فما أولاه أن يكون نديماً يتادم الناس بأخباره .

والرجل شيوخ كثيرون سمع منهم ونقل عنهم ، هذا غير كثرة ممن سبقوه ولم يلحقهم نقل من كتبهم التي وقعت له .

فهو يذكر أنه سمع من أبي الخير الحسن بن سوار بن الخمار ، وأبي الفرج الأصفهاني ، وأبي سعيد ، وأبي أحمد ، وأبي الحسن محمد بن يوسف الناطق ، وأبي إسماعيل السيرافي ، وإسماعيل الصفار ، ويونس القس .

كما يذكر آخرين نقل من خطوطهم ومن كتبهم مثل ابن أبي سعيد وهب بن إبراهيم ، وأبي الحسن بن الكوفي ، وأبي سهل نوح ، وأحمد بن الطيب .
كما يذكر كتباً نقل منها لم تنكشف له أسماؤها ولا عرف أصحابها فيقول : وهو يتحدث عن الهرميين : قرأت في كتاب وقع إلى يمتوى على قطعة من أخبار الأرض وعجائب ما عليها ، ويقول في موضع آخر عند ذكر أسماء كتب الشرائع المنزلة : قرأت في كتاب وقع إلى قديم النسبة يشبه أن يكون من خزائن المأمون . وإذا كان قد قدر لنا أن نعرف شيوخ محمد بن إسحاق ، يدلنا عليهم كتابه الفهرست ، فما قدر لنا كتاب يذكر لنا تلامذته ، ويكاد ابن النجار يقطع علينا الطريق إلى الاستقصاء ، وذلك بعبارة التي نقلها عنه ابن حجر والتي قد تكون من ترجمة لابن النجار لابن إسحاق في كتابه « ذيل تاريخ بغداد » الذي لم يبق لنا منه إلا القليل . وقد كنا نأمل أن نجد في اختصار الدمياطي لهذا الذيل شيئاً عن ابن إسحاق ، فلم نجد ، وعبارة ابن النجار التي أردناها ، والتي نقلها ابن حجر هي : قال ابن النجار : لا أعلم لأحد عنه رواية ، وهو يعني ابن إسحاق .

ويكاد يكون اتهام الرجل بالتشيع ثم بالاعتزال ثم بالرافضة هو العلة في إغفال ذكر الآخذين عنه . وما نظن رجلاً يصفه ياقوت بأنه إخباري أديب يفقد أن يكون له آخذون عنه .

ويكاد يكون ابن حجر أشد الناس تحاملاً على ابن إسحاق . فياقوت حين يذكر ابن إسحاق يقول : كتاب الفهرست الذي جدد فيه واستوعب استيعاباً يدل على اطلاعه على فنون من العلم وتحققه لجميع الكتب . ثم لا يعرض من قرب أو من بعد لتشيعه أو اعتزاله أو رافضيته .

وابن النجار لا يزيد على عبارته التي سقتها لك وهي قوله : لا أعلم لأحد رواية عنه . والذهبي في عبارته التي

نقلها عنه ابن حجر يقول : محمد بن إسحاق بن النديم أبو الفرج الإخباري الأديب الشيعي المعتزلي . ولا يزيد عليها من عنده شيئاً . غير أننا نجد ابن حجر ينال من ابن إسحاق مرتين ، يقول في الأولى : وهو غير موثوق به ، ومصنفه المذكور - يعني الفهرست - ينادى على من صنعه بالاعتزال والزيف ، نسأل الله السلامة . ويقول في الثانية : ولما طامعت كتابه - وهو يعني الفهرست - ظهر لي أنه رافضي معتزلي ، فإنه يسمى أهل السنة الحشوية ويسمى الأشاعرة المجبرة ، ويسمى كل من لم يكن شيعياً عامياً . وذكر في ترجمة الشافعي شيئاً مختلطاً ظاهر الافتراء ، ومما في كتابه من الافتراء ومن عجائبه أنه وثق عبد النعم بن إدريس والواقدي وإسحاق بن بشير وغيرهم من الكذابين ، وتكلم في محمد بن إسحاق وأبي إسحاق الفزاري وغيرهما من الثقات :

وما نظن أن اعتزال الرجل وتشيعه - أعني تشيعه لعلي - يطن في عقيدته ، ما دام لم يثبت أنه كان من غلاتها . ورافضيته التي نسبها إليها ابن حجر ، ليست هي الأخرى من الخطر بمكان يرد بها على الرجل كل ما يقول ، فنحن نعلم أن الرافضة قسم من أقسام الشيعة . وسموا الرافضة لأنهم رفضوا إمامة زيد بن علي ابن الحسين ، وهو الذي سماهم الرافضة لذلك . ولا نعني أنهم وقفوا عند هذه فحسب ، فهم لم رأهم في مسائل أخرى شائكة ، مثل عذاب أطفال المشركين وإجازتهم المتعة .

وهذا الخلط الذي يتهم به ابن حجر رجلنا ابن إسحاق ، وأنه يسمى أهل السنة بالحشوية - الحشوية من الفرق الإسلامية الست ، وسموا حشوية لأنهم يحشون الأحاديث التي لا أصل لها في الأحاديث المروية عن رسول الله صلى الله عليه وسلم ، وهم يقولون بالجبر والتشيع - وأنه كذلك يسمى الأشاعرة بالمجبرة - والمجبرة أو الجبرية صنف من المرجئة قالوا بالإلزام بالإيمان وبالإلزام في الأعمال - فإننا لم نجد لابن إسحاق في كتابه

الفهرست هذا الذي يرميه به ابن حجر ، فابن إسحاق كما عودنا في كتابه لا يدخل في تفصيل إلا في القليل النادر ، وهم لإيراد عن سماع أو مشافهة أو مكتوبة أو النقل من كتاب ، حين يذكر أسماء المؤلفين من هذه الفرق الإسلامية ويذكر كتبهم ، بل نراه يأخذ بالأحوط عند نقله شيئاً يرى فيه اسرافاً أو غلوأً، فنراه يقول مثلاً عند الكلام على مذهب الإسماعيلية : قال أبو عبد الله ابن رزام في كتابه الذي رد فيه على الإسماعيلية - وهم فرقة من الإمامية المخالفة للزيدية والكيسانية ، ساقوا الإمامة إلى جعفر وزعموا أن الإمام بعده إسماعيل - : وكشف مذاهبهم ما قد أوردته بلفظ أبي عبد الله ، وأنا أبرأ من المهدة في الصلح عنه والكذب فيه^(١).

ويقول في موضع آخر عند الكلام على أسماء كتب الشرائع المنزلة على مذهب المسلمين ومذاهب أهلها : قرأت في كتاب وقع إلى قديم النسخ يشبه أن يكون من خزائن المأمون ذكر ناقله فيه أسماء الصحف وعددها والكتب المنزلة ومبلغها ، وأكثر الحشوية والعوام يصدقون به ويعتقدونه، فذكرت منه ما تعلق بكتابي هذا، وهذه حكاية ما يحتاج إليه منه على لفظ الكتاب^(٢) . وأما عما يختص بالشافعي وما ذكره ابن النديم من افتراء عليه ، كما يقول ابن حجر ، فابن إسحاق يقول وهو يترجم للشافعي : قرأت بخط أبي القاسم الحجازي في كتاب الأخبار الداخلة في التاريخ^(٣) ، ثم يسوق ما يسوق نقلاً عن أبي القاسم .

وابن حجر يذكر من عجائب ابن إسحاق أنه وثق عبد المنعم بن إدريس ، ونحن لا نجد عن عبد المنعم بن إدريس غير كلمات معدودات تقع في نحو سطرين يقول فيها ابن إسحاق : عبد المنعم بن إدريس بن سنان بن ابنة وهب بن منبه . مات سنة ثمان وعشرين ومائتين وبلغ

فوق المائة السنة وعمره ، وله من الكتب كتاب المبتدأ^(١) . وأنت ترى أنه ليس ثمة توثيق أو غير توثيق . وتوثيق ابن إسحاق للواقدي ، وهو مما يعيبه ابن حجر عليه ، فكل ما قاله عنه ابن إسحاق : « وكان يتشيع حسن المذهب يزعم الثقة^(٢) » . والغريب أن ابن حجر حين ترجم للواقدي في كتابه « تهذيب التهذيب^(٣) » نقل نقولاً تشهد للواقدي ونزكيه ، منها ما نقله عن إبراهيم الحربي ، وهو : « كان الواقدي أعلم الناس بأمر الإسلام » ومنها ما نقله عن مصعب الزبيري ، وهو : ما رأيت مثله قط . وكذلك ما نقله عن أبي عبيد وهو : « الواقدي ثقة » . ومأخوذ أن نقل ما نقله ابن حجر من نقول أخرى تؤذي الواقدي ، فما أردنا غير أن نقول : إن الواقدي مختلف في أمره اجتزأ ابن إسحاق بما للواقدي وأورد ابن حجر ما له وما عليه ، وفرق بين الرجلين - أعني ابن إسحاق وابن حجر - في كتابيهما ، فابن إسحاق لا يعني في كتابه بالتفصيل حول الرجل ، وإنما يعني بكتبه . وابن حجر يعالج الرجال معالجة رجل الحديث يضعف ويوثق ، وليس على ابن إسحاق من ضيق فيما اجتزأ به ، وما نظن ابن حجر يملك من هذه حجة على ابن إسحاق .

والذي تجني فيه ابن حجر على ابن إسحاق في هؤلاء تجني فيه أيضاً عليه في إسحاق بن بشر ، وكأنه لم يرقه أن يتكلم عنه ابن إسحاق بقليل أو كثير ، لأنه يراه من الكلدانيين . ولو أن ابن إسحاق أغفل ذكر ابن بشر لم يكن قد وفى عمله في كتابه ، فإسحاق بن بشر مؤلف وله من الكتب : كتاب المبتدأ ، وكتاب الردة ، وكتاب الجمل ، وكتاب الألوية ، وكتاب صفين ، وكتاب حفر زمزم ، وابن إسحاق لم يورد لابن بشر غير هذا^(٤)

(١) المهرست (ص ١٣٨) طبعة مصر .

(٢) المهرست (ص ١٤٤) طبعة مصر .

(٣) تهذيب التهذيب (٩ : ٣٦٣ - ٣٦٨) .

(٤) المهرست (ص ١٣٧) طبعة مصر .

(١) الفهرست (ص ٢٦٤) طبعة مصر .

(٢) المهرست (ص ٣٢) طبعة مصر .

(٣) الفهرست (ص ٢٩٤) طبعة مصر .

وتجنّى عليه أيضاً في محمد بن إسحاق بن يسار^(١).
وأبى إسحاق الفزاري ، وإبراهيم بن محمد الفزاري^(٢) ،
وادعى عليه أنه تكلم فيهم .

والذي أوردناه لنا رجلنا في محمد بن إسحاق بن
يسار وأبى إسحاق الفزاري وإبراهيم بن محمد
أورد مثله أو قريباً منه ابن حجر في كتابه التهذيب ،
والفرق بين رجلنا وابن حجر - كما قلت لك - أن
ابن النديم لا يدخل في تفصيل عن الرجال ويكفيه عنهم
الرأى الذي يرجحه ، لأنه معنى بكتبهم أكثر منه
بأشخاصهم ، وابن حجر يعنى بأشخاص الرجال لأنه
حدث ، يورد ما لهم وما عليهم .

وقلة المکتوب عن ابن النديم جعلت المتصلين بكتابه
الفهرست يفتشون بين ثنايا هذا الكتاب عليهم يجدون
شيئاً يلقي ضوءاً على حياته .

ولقد وقع «فلوجل» - وهو الذي عني بطبع
الفهرست طبعته الأولى في «لبرج سنة ١٨٧٢ م» - على
حديث لابن النديم يتحدث فيه عن راهب نجراني جاء
من الصين سنة سبع وسبعين وثلاثمائة ويقول : فلقيته
بدار الروم وراء البيعة^(٣).

وحين وقع «فلوجل» على هذه ظن أن ابن النديم
كانت له رحلة ، وأن هذه الرحلة كانت إلى القسطنطينية
التي قال : إنها دار الروم ، وأن البيعة التي ذكرها ابن
النديم هي الكنيسة التي أصبحت بعد مسجد أيا صوفيا .

ولقد تعرض لما ذهب إليه فلوجل غير واحد من
المستشرقين ، ونفوا أن يكون ابن النديم رحل إلى
القسطنطينية ، وذهبوا إلى أن دار الروم محلة كانت
ببغداد سكنها الروم ، وسياق الحديث الذي ساقه ابن
النديم مع هذا اللقاء يؤيدهم فيما ذهبوا إليه .

وهذا الذي شغل المعنيين بابن النديم عن حياته
كيف كانت ، شغلهم عن مولده كما شغلهم عن
وفاته ، إذ ليس ثمة مرجع يذكر شيئاً عن الأولى أعنى
مولده . ولا عن الثانية أعنى وفاته : إلا استنتاجاً مما
ورد في كتابه الفهرست .

فالرجل روى عن شيوخ امتدت حياة بعضهم إلى
منتصف القرن الرابع الهجري ، ومنهم أبو الفرج
الأصبهاني الذي كانت وفاته سنة نيف وستين وثلاثمائة ،
كما ذكر ابن النديم^(١). وكان مولده سنة ٢٨٤ هـ .
وهذه تكاد تعطينا أن ابن النديم كان من مواليد القرن
الرابع الهجري . وإذا مضينا نستقصي وجدنا ابن النديم
يذكر في ترجمة المرزباني أبي عبدالله محمد بن عمران^(٢) :
ويحيا إلى وقتنا هذا ، وهو سنة سبع وسبعين وثلاثمائة :
ويقول في موضع ثان وهو يترجم للقاضي الجزري
أبي الحسن عبد العزيز بن أحمد : وإلى وقتنا هذا ، وهو
سنة سبع وسبعين وثلاثمائة^(٣).

ويقول في موضع آخر : هذا آخر ما صنفناه إلى
المقالة الأولى من كتاب الفهرست إلى يوم السبت
مستهل شعبان سنة سبع وسبعين وثلاثمائة . فسأل الله البقاء
لمن صنفناه له ولنا في عافية وأمن وكفاية وهو بمنه يفعل
ذلك ويلهمنا رضاه ويعيننا على طاعته بكرمه وقدرته^(٤).
فالرجل كان يعيش إلى ذاك العام : أعنى عام
٣٧٧ هـ ، كما تشير العبارات الثلاث .

وبعد هذا نجد ابن النديم يؤرخ لرجال عاشوا إلى
ما قبل الثمانين وثلاثمائة ، فيقول في ترجمة الصائى :
وتوفى قبل الثمانين وثلاثمائة . ثم يذكر هذه العبارة
التي تفيد أنه كان موجوداً فيقول : إلى وقتنا هذا^(٥).

(١) الدهرست (ص ١٦٧) طبعة مصر .

(٢) الدهرست (ص ٣٠٧) طبعة مصر .

(٣) الدهرست .

(٤) الدهرست (ص ٥٨) طبعة مصر .

(٥) الدهرست (١٩٣ - ١٩٤) .

(١) الدهرست (ص ١٣٦) والتهذيب (٩ : ٣٨ - ٤٦)

(٢) الدهرست (ص ١٣٥) ، التهذيب (١ : ١٥١ - ١٥٣)

(٣) الدهرست (ص ٤٩٠) طبعة مصر .

فإذا ما جاوزنا الثمانين وتصفحنا تراجم أصحابها -
أعني الذين ماتوا بعد الثمانين وثلاثمائة. ومنهم ابن جني
« الذي كانت وفاته سنة ٣٩٢ هـ^(١)، والكاغدي الحسين
ابن علي ، وكانت وفاته سنة ٣٩٩ هـ^(٢) ، وابن نباتة
القيمي ، وكانت وفاته بعد الأربعمائة^(٣)، لا نجد أثراً
لهذه العبارة .

غير أنا نجد ثمة تراجم أخرى لرجال كانت وفاتهم
بعد الثمانين وتحمل تراجمهم هذه العبارة، منهم أبو الفرج
المعافي بن زكريا^(٤)، وكانت وفاته سنة ٣٩٠ هـ^(٥)، فيقول
ابن النديم : وهو يترجم له : في عصرنا . ويقول :
وله من الكتب في الفقه وغيره ما أنا ذاكره إلى وقتنا
هذا .

ثم عيسى بن إسحاق بن زرعة^(٦)، وكانت وفاة ابن
زرعة سنة ٣٨٨ هـ^(٧)، فيقول ابن النديم وهو يترجم
له : في زماننا هذا ، ويذكر أن مولده كان سنة
٣٣١ هـ .

وابن النديم يذكر أنه قرأ بخط عبدالله بن علي بن
الجراح أنه سأل ابن أبي الأزهر عن عمره في سنة
٣١٣ هـ^(٨).

ويقول في ترجمة البردعي أبي بكر محمد بن
عبدالله : رأيته سنة ٣٤٠ هـ ، وكان في آنسأ^(٩) .
فنحن نرى أن ابن النديم لم يكن عند سنة ٣١٣ هـ
قد استوى، وأنه عند الأربعين والثلاثمائة كان قد استوى

وأخذ يتلقى عن الناس ، وتكاد هذه تدفعنا إلى القول
بأن ابن النديم كان مولده في أواخر العقد الثاني من
القرن الثالث ، وقد يكون بعد هذا بقليل .

هذا عن مولد ابن النديم أما عن وفاته ، فلما نجد
الصفدي يذكر أن وفاته كانت سنة ثمانين وثلاثمائة
(٣٨٠ هـ^(١٠))، ثم نجد ابن حجر في «لسان الميزان» ينقل
عن أبي طاهر العرضي أنه مات في شعبان سنة ثمان
وثلاثين . ولعل هذه محرفة عن ثمانين وثلاثمائة لتتفق
وما أورده الصفدي .

ثم نجد ابن النجار في ذيله على تاريخ بغداد يذكر
أنه مات يوم الأربعاء ، لعشر يمين من شعبان سنة
٣٨٥ هـ^(١١) .

وبعد هذا نجد ابن حجر ينقل عن الذهبي من كتابه
«تاريخ الإسلام» فيقول : وقد ذكر له الذهبي ترجمة في
«تاريخ الإسلام» فيمن لم يعرف له وحده على رأس
الأربعائة . . ذكر أنه صنف الفهرست سنة سبع وسبعين
وثلاثمائة . ولا أعلم متى توفي .

ويعقب ابن حجر فيقول : قلت : ورأيت في
الفهرست موضعاً ذكر أنه كتب في سنة اثني عشرة
وأربعائة ، فهذا يدل على تأخره إلى ذلك الزمان .

غير أن ابن حجر لم يعين هذا الموضع الذي ذكر
فيه هذا الكلام من الفهرست ولم يهدنا الاستقصاء إليه .
وهكذا نجد الاضطراب في وفاة ابن النديم كما
وجدته في مولده ، غير أنا نكاد نميل مع ابن حجر إلى
أن وفاته كانت متأخرة ، وأنها كانت بعد الأربعائة .
ويؤيدنا ما ذكره ابن النديم عن وفاة ابن نباتة التي جاءت
في سياق كلامه عنه ، وذلك حين يقول : «أبو نصر
ابن نباتة القيمي من شعراء سيف الدولة وتوفي بعد
الأربعائة» .

(١) الفهرست (ص ١٢٨) .

(٢) الفهرست (ص ٢٤٨) طيبة معر .

(٣) الفهرست (ص ٢٤٠) .

(٤) الفهرست (ص ٣٢٩) .

(٥) شذارات الذهب (٣ : ١٢٤) .

(٦) الفهرست (٣٦٩ - ٣٧٠) .

(٧) هذا ما ذهب إليه التفتي في كتابه تاريخ الحكماء

(٢٤٥ - ٢٤٦) غير أن ابن أبي أصيمة في كتابه عون بن بناء

(١٣٥ : ١) يذكر أن وفاته كان سنة ٤٤٨ هـ .

(٨) الفهرست (ص ٢١١) .

(٩) الفهرست (ص ٣٣٠) .

(١) الروايات بالفوات (٢ : ١٩٧) .

(٢) الفهرست . المقدمة (ص ١٢) طيبة أوربا .

ثم إنك قد رأيت جملة من تراجم لرجال كانت وفاتهم قريبة من الأربعمائة ، وما أظن دفع الدافعين لها بأنها مزيدة على الكتاب ، يستقيم .

وحجة هؤلاء الدافعين تستند إلى عبارة وردت على لسان ابن النديم في آخر ترجمته للحسين بن علي يقول فيها : وزعم بعض الزيدية أن له نحواً من مائة كتاب ولم نرها ، فإن رأى ناظر في كتابنا شيئاً منها ألحقها بموضعها إن شاء الله تعالى^(١).

فهم يدعون أن هذه العبارة أباحت للزائدين أن يزيدوا ، وكانت منها هذه الزيادات التي تتصل بالوفيات ، ونحن نجد أن ابن النديم في عبارته هذه التي يجعل منها المدعون حججهم ، لم يرد غير أن يثبت قصوره ، وما عليه في أن يضاف مثل هذا الذي فاتته إلى كتابه .

ثم إنا نجد رجلين من المؤرخين الذين يعتمد برأيهم ، وهما الذهبي وابن حجر ، يفسحان في أجل ابن النديم ويعتدان به إلى هذا الزمن الذي أشرت إليه قبل . ونحن إذا سلمنا بأن النديم كان مولده سنة ٣٢٠ هـ . أو بعده بقليل ، لانستكثر عليه أن يعيش إلى الأربعمائة أو بعدها بقليل ، إن صح أنه كان من المعمرين .

هذا وابن النديم يقول : إنه انتهى من تصنيف المقالة الأولى من الكتاب سنة ٣٧٧ هـ - وذلك حين يقول : هذا آخر ما صنفناه من المقالة الأولى من كتاب الفهرست إلى يوم السبت مستهل سنة سبع وثلاثمائة ، ولقد كانت بعد المقالة الأولى مقالات تسع يتم الكتاب بها ، لا ندري كم استوعبت من سنين ، وما نظنها إلا استوعبت سنين كثيرة .

ولقد عاش الرجل لهذا الكتاب - أعني كتاب الفهرست - فيما يبدو : فلما لا نجد له غير كتاب آخر هو « التشبيهات » ، ذكره ياقوت كما ذكره الصفدي ، وما زاد على اسم الكتاب شيئاً يجلو موضوعه .

(١) الفهرست (ص ٢٧٢ - ٢٧٤) .

والمراجع التي بين أيدينا كلها مجمعة على أن اسم كتابه هو : الفهرست لا الفهرس ، وعلى أن هذا العنوان لا يحمل إلى جانبه كلمة أخرى ، لم يشذ عن هذا الإجماع غير حاجي خليفة ، فقد سماه : فهرس العلوم .

والذي يظهر لي أن هذا التعديل من فهرست إلى فهرس ليس من صنع المؤلف - أعني حاجي خليفة - بل هو من صنع محرر الطبعة ، فقد أضاف حاشية نقل فيها عن القاموس الفيروزابادي والمعرّب للجواليقي وبحر الغرائب في لغة الفرس للحليمي وديوان الأدب للقارابي ، والحاشية تشير إلى أن كلمة فهرس معربة عن فهرست .

وبعد هذه فلست أدري من أين جاءت الكلمة التي أضافها حاجي خليفة إلى العنوان ، والتي لا يحملها الكتاب نفسه .

ويظهر أن حاجي خليفة أفادها من تقديم ابن النديم حيث يقول : هذا فهرست كتب جميع الأمم من العرب والعجم الموجود منها بلغة العرب وكلها في أصناف العلوم .

كتاب الفهرست

وهذا الكتاب يعد الأول من نوعه - كما قلت لك - اعتمد فيه مؤلفه ابن النديم على صلته بالوراقة ، أو صلة أبيه بها ، تلك الصناعة التي كانت تمكن لصاحبها من أن يدخل إلى المكتبات الخاصة والعامة ومن أن يكون محط المتداولين للكتب ، ومن أن يكون نافعاً له . منها . ولم يكن وراقو اليهود الأولى يعيشون على ما تجره إليهم الكتب من كسب مادي بل عاشوا إلى جانب هذا قارئين باحثين ، وكان منهم من عرف بالتأليف ، منهم : محمود بن حسن الوراق (٢٣٠ هـ) وكان شاعراً ، ومحمد بن عبدالله الكرمانى الوراق (٣٢٩ هـ) [ومن كتبه الجامع في اللغة ، ذكر فيه ما أغفله الخليل في العين ، ومحمد بن عبدالله بن العياش بن الوراق

(٨٣٨١) ، ومن كتبه علل النحو ، وياقوت الحموى
(٨٦٢٦) ، صاحب معجم الأدياء ، والسراج عمر بن
محمد الوراق (٨٦٩٥) ، وله ديوان شعر .

ولقد نظر ابن النديم في الكتب التي وقعت له ؛
منها ما قرأه ، ومنها ما رآه ونظر فيه ، ومنها ما انتهى
إليه خبره ، ولقد أشار إلى ذلك كله في مواضعه .

غير أن هذه القراءة وتلك النظرات وهذا الذي
انتهى إليه من أخبار عن الكتب وأصحابها لفتته لفتة
أخرى ، فلم يستوه منها فن يمشى في نهجه ، بل استهوته
تلك النظرة العامة في أبواب التصنيف فشمربوبها
ويمهد لكل باب بكلمة ، ثم يجمع المصنفين وتصانيفهم ،
يؤرخ للمصنف تاريخاً في كلمات يعنيه منه أن يعرف به
اسم وشهرة وموالبأ ووفاة ، ويجعل همه بعد ذلك في
ذكر كتبه يحرص أن لا يفوته منها شيء ، ولقد ذلك على
هذه ما ذكرته لك قبل في ترجمته لأحسن بن على حين
بلغه أن كتبه بلغت المائة وما وقع له من هذه المائة إلا
بعضها . فكان رجاءه إلى من بعده بأن يضيفوا إلى كتابه
ما يجدونه منها .

ولقد قسم ابن النديم كتابه إلى مقالات عشر ، ثم
قسم كل مقالة إلى فنون لا تستوى عدداً . فجعل المقالة
الأولى ثلاثة فنون :

الفن الأول : في وصف لغات الأمم من العرب
والعجم ونعوت أعلامها وأنواع خطوطها وأشكال
كتاباتها .

الفن الثاني : في أسماء كتب الشرائع المنزلة على
مذاهب المسلمين ومذاهب أهلها .

الفن الثالث : في نعمت الكتاب الذي لا يأتيه الباطل
من بين يديه ولا من خلفه وأسماء الكتب المصنفة في
علومه وأخبار القراء وأسماء رواتهم .

وجعل المقالة الثانية ، وهي خاصة بالنحويين
واللغويين ، في ثلاثة فنون :

الفن الأول : في ابتداء النحو وأخبار النحويين
البصريين وأسماء كتبهم .

الفن الثاني : في أخبار النحويين الكوفيين وأسماء
كتبهم .

الفن الثالث : في ذكر قوم من النحويين خلطوا
المذهبيين وأسماء كتبهم .

وجعل المقالة الثالثة ، وهي في الأخبار والآداب
والسير والأنساب ، ثلاثة فنون :

الفن الأول : في أخبار الإخباريين والرواة
والنسابين وأصحاب السير والأحداث وأسماء كتبهم .

الفن الثاني : في أخبار الملوك والكتاب والمرسلين
وعمال الخراج وأصحاب الدواوين وأسماء كتبهم .

الفن الثالث : في أخبار الندماء والجلساء والمغنيين
والمضحكين وأسماء كتبهم .

وجعل المقالة الرابعة ، وهي في الشعر والشعراء ،
فنيين :

الفن الأول : في طبقات الشعراء الجاهليين
والإسلاميين ممن لحق الجاهلية وصناع دواوينهم وأسماء
رواتهم .

الفن الثاني : في طبقات الشعراء الإسلاميين وشعراء
المحدثين إلى عصره .

وجعل المقالة الخامسة ، وهي في الكلام والمتكلمين ،
خسة فنون :

الفن الأول : في ابتداء أمر الكلام والمتكلمين من
المعتزلة والمرجئة . وأسماء كتبهم .

الفن الثاني : في أخبار متكلمي الشيعة والإمامية
والزيدية وغيرهم من الغلاة والإسماعيلية وأسماء كتبهم .

الفن الثالث : في أخبار متكلمي الحنابلة والحنفية
وأسماء كتبهم .

الفن الرابع : في أخبار متكلمي الخوارج وأصنافهم
وأسماء كتبهم .

الفن الثاني : في أخبار المغربين والمشبهين والسحرة وأسماء كتبهم .

الفن الثالث : في الكتب المصنفة في معان شتى لا يعرف مصنفوها ولا مؤلفوها .

وجعل المقالة التاسعة ، وهي في المذاهب والاعتقادات ، فنيين :

الفن الأول : في وصف مذاهب النجراتية الكلدانيين المعروفين في عصره بالصائبة وأسماء كتبهم .

الفن الثاني : في وصف المذاهب الفريدة الطريفة كذاهب الهند والصين وغيرهم من أجناس الأمم .

ثم جعل المقالة العاشرة ، غير ذات فنون وخصها بأخبار الكيميائيين والفلاسفة القدماء والمحدثين وأسماء كتبهم .

• • •

فهذا التصنيف أملاه تنوع الكتب بين يدي ابن التديم ، فإذا هو يبوب ويفرق على هذا النحو الواسع الذي لخصته لك مقالاته العشر وما تحنها من فنون بلغت اثنين وثلاثين . وهذا الاستقصاء كلف الرجل كثيراً من جمع ، وكثيراً من نظر ، وكثيراً من تقلب . واستحق أن يقول عنه ياقوت : جدد فيه واستوعب استيعاباً يادل على اطلاعه على فنون من العلم وتحققه لجميع الكتب . . ولقد كان هذا الكتاب مصدراً لكثير من الكتب التي جاءت بعده . ولا يزال يعيش عليه الباحثون إلى اليوم ، وقلما يستغنى عنه منهم واحد .

وهذه المقالات العشر بقنونها الاثنين والثلاثين هي من وضع المؤلف ، ذكرها بعد تقديمه للكتاب الذي يقول فيه : هذا فهرست كتب جميع الأمم من العرب والعجم الموجود منها بلغة العرب ومثلها في أصناف العلوم وأخبار مصنفها وطبقات مؤلفيها وأنسابهم وتاريخ موالدهم ومبلغ أعمارهم وأوقات وفاتهم وأماكن بلدانهم ومناقبهم ومثالبهم منذ ابتداء كل علم اخترع إلى عصرنا هذا ، وهي سنة سبع وسبعين وثلاثمائة للهجرة .

الفن الخامس : في أخبار السباح والزهاد والعباد والتصوفة والتكلمين على الوسوس والخطرات وأسماء كتبهم .

وجعل المقالة السادسة ، وهي في الفقه والفقهاء والمحدثين ، ثمانية فنون :

الفن الأول : في أخبار مالك وأصحابه وأسماء كتبهم .

الفن الثاني : في أخبار أبي حنيفة النعمان وأصحابه وأسماء كتبهم .

الفن الثالث : في أخبار الشافعي وأصحابه وأسماء كتبهم .

الفن الرابع : في أخبار داود وأصحابه وأسماء كتبهم .

الفن الخامس : في أخبار فقهاء الشيعة وأسماء كتبهم .

الفن السادس : في أخبار فقهاء أصحاب الحديث والمحدثين وأسماء كتبهم .

الفن السابع : في أخبار أبي جعفر الطبري وأصحابه وأسماء كتبهم .

الفن الثامن : في أخبار فقهاء الشراة وأسماء كتبهم .

وجعل المقالة السابعة ، وهي في الفلسفة والعلوم القديمة ، ثلاث فنون :

الفن الأول : في أخبار الفلاسفة الطبيعيين والمنطقيين وأسماء كتبهم .

الفن الثاني : في أخبار أصحاب التعاليم والمهندسين والأرثماطيقين والموسيقين والحساب والمنجمين وصناع الآلات وأصحاب الحيل والحركات وأسماء كتبهم .

الفن الثالث : في ابتداء الطب وأخبار المتطبيين من القدماء والمحدثين وأسماء كتبهم ، ونقولها ونفاسرها .

وجعل المقالة الثامنة ، وهي في الأسفار والخرافات والعزائم والسحر والشعوذة ، ثلاثة فنون :

الفن الأول : في أخبار المسامرين والخرفين والمصورين وأسماء الكتب المصنفة في الأسفار والخرافات.

ونفيد من هذا كله :

١ - أن السنة التي عيها ابن النديم في المقالين الأولين ، وهي سنة ٣٧٧ هـ ، كانت سنة البدء في إعداد الكتاب كما قلت لك ، ولم تكن سنة الانتهاء منه . ويجعل إلى أن ابن النديم بدأ بتأليف هذا الكتاب قبل ذلك بمدة وهيا ، وكانت سنة ٣٧٧ هـ هي سنة إبراز ما جمع ، ويظهر أن ابن النديم كان حريصاً حين أخذ في إبراز ما جمع أن يتمه في عامه ذلك وكان لهذا لا يقوته أن يشير إلى هذه السنة ، أشار إليها مع نهاية المائتين الأولين ، وأشار إليها في ثانياً بعض التراجم ، فنجده يقول في ترجمته للمرزباني - وهو من بين من ذكرهم في المقالة الثالثة التي أغفل في آخرها عام ٣٧٧ هـ - :
ويحيا إلى وقتنا هذا ، وهو سنة سبع وسبعين وثلاثمائة . :
ثم يقول وتوفي سنة ثمان وسبعين وثلاثمائة (١).

وكذلك فعل مع القاضي الجزري ، وهو من رجال المقالة الثالثة ، فيقول : وإلى وقتنا هذا ، وهو سنة سبع وسبعين وثلاثمائة . وهذا يدل - كما قلت لك - على أن الرجل جمع الكتاب ليبرزه مع هذا العام . عام ٣٧٧ هـ فاذا ما أخذ يبرزه اتسع عليه الأمر فأخذ يضيف مع أحوام حياته .

والغريب أن هذه التجزئة لم يشر إليها ابن النديم في تقسيمه لكتابه - أعني تقسيم الكتاب إلى مقالات وفنون - فلقد ذكر الجزء الأول الذي ضمنه المقالات الأربع ، ثم إذا هو بعد هذا يذكر الجزء السادس ثم السابع إلى العاشر . وما أشار إلى هذا في تقسيمه الذي سماه : اقتصاص ما يحتوي عليه الكتاب وهو عشر مقالات .

ثم أين الأجزاء الأربعة من الثاني إلى الخامس ؟
أما أن الكتاب فيه خرم فذلك تنطق به النسخ التي

(١) الفهرست (ص ١٩٠) .

وهذه تدلنا على أن الرجل بدأ تأليفه لكتابه هذا العام ، فإننا نرى المؤلف يذكر في آخر المقالة الأولى والثانية هذه العبارة : هذا آخر ما صنفناه من مقالة التحوين والتغوين إلى يوم السبت مسهل شعبان سنة سبع وسبعين وثلاثمائة . وقد مرت بك هذه من قبل .

غير أنا نراه بعد هذا لا يذكر شيئاً في ختام المقالة الثالثة ، وإذا هو ختم المقالة الرابعة نراه يقول : تمت المقالة الرابعة من كتاب الفهرست وتم بتمامها الجزء الأول تنلوه إن شاء الله تعالى المقالة الخامسة .

وبعض الكلام في المقالة الخامسة دون أن نجد لها خاتمة ، ولكننا نجد الجزء السادس في أخبار العلماء المصنفين من القدماء والمحدثين وأسماء ما صنفوه من الكتب .

وبعقب هذه العبارة نجد : مقالة الفقهاء . المقالة السادسة .

وهذا الذي وجدناه بعقب المقالة الخامسة نجد مثله بعقب المقالة السادسة ، فنجد : الجزء السابع . وبعد هذه يأتي الكلام الذي جاء قبل بعقب الجزء السادس ، ثم : مقالة الفلاسفة . المقالة السابعة .

وكذلك نجد هذه الصورة في نهاية المقالة السابعة ، فنجد : الجزء الثامن ، ومعها تلك العبارة السابقة : ثم نجد بعدها هذه العبارة : في المقالة الثامنة .

وإذا ما أدركنا آخر المقالة الثامنة وجدنا : الجزء التاسع ، ومعها العبارة التي مرت ، ثم نجد : الفن الأول من المقالة التاسعة .

وكذلك الحال في آخر المقالة التاسعة التي نجد في نهايتها : الجزء العاشر ثم العبارة التقليدية : المقالة العاشرة .

وإذا ما انتهت المقالة العاشرة لا نجد شيئاً يشير إلى وقت الختام . وكل ما نجده : تمت المقالة العاشرة من كتاب الفهرست وتم بتمامها جميع الكتاب :

وجدت من الكتاب . وأما أن الكتاب به نقص فيذلك
عليه ما أشرنا إليه .

ولقد طبع هذا الكتاب طبعة في ليبسك سنة ١٨٧٢م
عنى بها جماعة من المستشرقين هم : فلوجل وميلر
وروديجز . ولقد اعتمدوا على نسخ خمس ، ولكنها لم تكن
في الكثير . ولقد خرج الكتاب بحمل جهد كبير آنحسه
في تقديم النص ، ونحسه في التذييلات . ونحسه في
الفهارس التي اقتصر على أسماء الأشخاص ، وكنا
نحبا أن تشع للكتب والبلدان .

وجاءت بعد هذه الطبعة طبعة ثانية طبعت في مصر
لم تلحق بالطبعة الأولى ، ولم تضاف جديداً غير تلك
التراجم القليلة التي نقلت عن نسخة أحمد تيمور ،
وكان المرحوم تيمور نقلها عن المحلة الألمانية
Die Kunda des Morgenlandes سنة ١٨٨٩ .

وقد آن أن أسوق إليك بعض نصوص من الكتاب
لتبين منهج ابن النديم كما حدثك عنه .

الفن الثاني من المقالة الثانية من كتاب الفهرست في أخبار العلماء

ويحتوى هذا الفن على أخبار النحويين واللغويين
الكوفيين .

قال محمد بن إسحاق : إنما قدمنا البصريين أولاً لأن
علم العربية عنهم أخذ ، ولأن البصرة أقدم بناء من
الكوفة .

أخبار الرواسي

قرأت بخط أبي الطيب أخى الشافعى قال : اسم
الرواسي محمد بن أبي سارة ، ويكنى أبا جعفر . وسمى
الرواسي لكبر رأسه . وكان ينزل النيل فسمى النيل .
وهو أول من وضع من الكوفيين كتاباً في النحو .

قال ثعلب : كان الرواسي أستاذ الكسائي والفراء :

وقال الفراء : لما خرج الكسائي إلى بغداد قال لى
الرواسي : قد خرج الكسائي وأنت أسن منه فجيئت إلى
بغداد فرأيت الكسائي فسألته عن مسائل من مسائل
الرواسي فأجابني بخلاف ما عندى ، فغضرت قوماً من
علماء الكوفيين كانوا معي . فقال : ما لك قد أنكرت
لعلك من أهل الكوفة ؟ فقلت : نعم . فقال الرواسي :
يقول كذا وكذا وليس صواباً ، وسمعت العرب
تقول كذا وكذا حتى ، أتى على مسائل ، فلزمته .
وكان الرواسي رجلاً صالحاً .

وقال الرواسي بعث إلى الخليل يطلب كتابي فبعثت
به إليه فقرأه ووضع كتابه .

قال وفى كتاب سيبويه « قال الكوفي » يعنى
الرواسي .

قال ابن درستويه : زعم ثعلب أن أول من وضع
من النحويين الكوفيين في النحو كتابا الرواسي .
وتوفى وله من الكتب كتاب الفصيل ، رواه
جماعة ، كتاب التصغير ، كتاب معاني القرآن ، يروى
للى اليوم ، كتاب الوقف والابتداء الكبير ، كتاب
الوقف والابتداء الصغير .

أخبار معاذ

من خط أبي الطيب أخى الشافعى معاذ الهراء (١).
عن الرواسي وهو أبو مسلم معاذ الهراء ، وقيل يكنى
أبا علي . من موالى محمد بن كعب القرظي . وكان أبوه
كناه بأبي مسلم ، ثم ولد له ولد فسماه عليا ، فكنى به .
وكان معاذ صديقاً للكثير فأشار عليه بالخروج من عمل
خالد القسرى ، وقال : هو شديد العصبية على المضربة .
فلم يقبل منه فلما قبض خالد على الكثير وجبه اغتم
لذلك معاذ فقال :

نصحتك والنصيحة إن تمسدت
هوى المنصوح عزز لها القبول

(١) بياض بالأصل ، أنهتاه لنشير إلى ما بالكتاب من نقص .

فخالفت الذي لك فيه رشد
فقات دون ما أملت غول
وعاد خلاف ما تهوى خلافا
له عرض من البلوى وطسول
فبلغ الكيت قولم فكتب إليه :
أراك كمهدى الماء للبحر حاملا

إلى الرمل من يرين متجرا رملا
وعاش معاذ الهراء إلى أيام البرامكة . وولد في أيام
يزيد بن عبد الملك . ومات في السنة التي نكبت فيها
البرامكة سنة سبع وثمانين ومائة . وكان له أولاد وأولاد
أولاد فأتوا كلهم وهو باق ، ولا كتاب له يعرف .

أخبار الكسائي

أبو الحسن علي بن حمزة بن عبدالله بن عثمان .
وقيل : بهمن بن فيروز . وقيل : يكنى بأبي عبدالله .
كوفي أخذ عن الرؤاسي وعن جماعة وقدم بغداد فضمه
الرشيد إلى ولديه المأمون والأمن .

قرأت بخط أبي الطيب قال : أشرف الرشيد على
الكسائي وهو لا يراه ، فقام الكسائي ليلبس نعله لحاجة
يريدها ، فابتدعها الأمن والمأمون فوضعاها بين يديه
فقبل رأسهما وأيديهما ثم أقسم عليهما أن ألا يعاودا . فلما
جلس الرشيد مجلسه قال : أي الناس أكرم خادماً ؟
قالوا أمير المؤمنين أعزه الله . قال : بل الكسائي يخلمه
الأمن والمأمون . وحدثهم الحديث .

قال : ولما اشتدت علة الكسائي بالرى جعل الرشيد
يدخل عليه يعود دأماً فسمعه يوماً منشداً :
قدر أحلك ذا النخيل وقد أرى

وأبيك مالك ذو النخيل بدار

إلا بداركم بنى نفر الحمى

هيهات ذو نفر من المزدار

فخرج الرشيد وقال : مات الكسائي والله . قيل :
وكيف يا أمير المؤمنين ؟ قال : لأنه حدثني أن أعرابياً

كان ينزل عليه فتمثل بهذا البيت ومات عنده . قال :
فات الكسائي من يومه .

ولمّا سمي الكسائي لأنه كان يحضر مجلس معاذ
الهراء والناس عليهم الخلل وعليه كساء ورداء .

وتوفي بالرى سنة سبع وتسعين ومائة : ودفن
وأبو يوسف القاضي في يوم واحد .

وله من الكتب : كتاب معاني القرآن ، كتاب
مختصر النحو . كتاب القراءات ، كتاب العدد ، كتاب
النوادر الكبير ، كتاب النوادر الأوسط ، كتاب
النوادر الأصغر ، كتاب مقطوع القرآن وموصوله ،
كتاب اختلاف العدد ، كتاب الهجاء ، كتاب
المصادر ، كتاب أشعار المعاية وطرانقها ، كتاب
الهاءات المكنى بها في القرآن ، كتاب الحروف .

نصر بن يوسف

صاحب الكسائي ، وكان نحوياً لغوياً ، وله من
الكتب : كتاب الإبل ، كتاب خلق الإنسان .

ومن علماء الكوفيين

أبو الحسن أحمد ، وليس يخلف قبل وبعد الكسائي ،
وكان مقدماً أخذ عن الرؤاسي ، وقرأ على الكسائي وله
من الكتب : كتاب التصريف ، كتاب يقين البلغاء .
ومن علمائهم أيضاً وراثهم : خالد بن كلثوم
الكلبي ، من رواة الأشعار والقبائل وعارف بالأنساب
والألقاب وأيام الناس ، وله صنعة في الأشعار والقبائل .
هذه حكاية من خط ابن الكوفي . وله من الكتب :
كتاب الشعراء المذكورين ، كتاب أشعار القبائل ،
ويحتوى على عدة قبائل .

أخبار الفراء

أبو زكريا يحيى بن زياد الفراء مولى بني منقر .
ولد بالكوفة .

ومن خط سلمة الفراء العباسي ، ومن خط اليوسفي :
يحيى بن زياد بن قراى .

ومن خط أبي عبدالله بن مقلة قال : أبو العباس
ثعلب : كان السبب في املاء كتاب الفراء في المعاني
أن عمر بن بكير كان من أصحابه وكان منقطعاً إلى
الحسن بن سهل ، فكتب إلى الفراء : إن الأمير الحسن بن
سهل ربما سألني عن الشيء بعد الشيء من القرآن
فلا يحضرني فيه جواب ، فإن رأيت أن تجمع لي
أصولاً أو تجعل في ذلك كتاباً أرجع إليه فعلت ، فقال
الفراء لأصحابه : اجتمعوا حتى أمل عليكم كتاباً في
القرآن ، وجعل لهم يوماً . فلما حضروا خرج إليهم ،
وكان في المسجد رجل يؤذن ويقرأ بالناس في الصلاة ،
فالتفت إليه الفراء فقال له : اقرأ بفاتحة الكتاب نفserها
ثم نوفي الكتاب كله . فقرأ الرجل ويفسر الفراء .

فقال أبو العباس : لم يعمل أحد قبله مثله ، ولا
أحسب أن أحداً يزيد عليه .

قال أبو العباس . وكان السبب في إملائه الحدود أن
جماعة من أصحاب الكسائي صاروا إليه وسألوه أن يملئ
عليهم أبيات النحو ففعل ، فلما كان المجلس الثالث قال
بعضهم لبعض : إن دام هذا على هذا علم النحو
الصبيان . والوجه أن نقعد عنه ففعلوا ، فنضب وقال :
سألوني القعود فلا قعدت تأخروا والله لأبلىن النحو
ما اجتمع اثنان ، فأملئ ذلك ست عشرة سنة ، ولم ير في
يده كتاب إلا مرة واحدة أملئ كتاب ملازم من
نسخة .

قال أبو العباس : كان الفراء يجلس الناس في
سجده إلى جانب منزله ، وكان ينزل بإزائه الواقدي .

قال : وكان الفراء يتفلسف في تأليفاته ومصنفاته ،
بغني يسلك في ألفاظه كلام الفلاسفة .

كان أكثر مقامه ببغداد ، كان يجمع طوال دهره
فلذا كان آخر السنة يخرج إلى الكوفة وأقام بها أربعين
يوماً في أهله يفرق فيهم ما جمعه ويبرهم .
ولم يؤثر من شعره غير هذه الأبيات : رواها
أبو حنيفة الدينوري عن الطوال :

يا أميراً على جريب من الأر
ض له تسعة من الحجاب

جالساً في الخراب يحجب عنه

ما سمعنا بحاجب في خراب

لن ترائي لك العيون بيباب

ليس مثلي يطبق رد الحجاب

وتوفى الفراء بطريق مكة سنة سبع ومائتين .

وله من الكتب : كتاب معاني القرآن ، ألفه
لعمر بن بكير ، أربعة أجزاء ، كتاب البهي ، ألفه
لعبدالله بن طاهر ، كتاب اللغات ، كتاب المصادر
في القرآن ، كتاب الجمع والثنية في القرآن ، كتاب
الوقف والابتداء ، كتاب الفاخر ، كتاب آلة الكتاب ،
كتاب النوادر ، رواه سلمة بن قادم ، كتاب فعل
وأفعل ، كتاب المقصور والمدود ، كتاب المذكر
والمؤنث .

أسماء الحدود له نسختها من خط سلمة بن عاصم
على هذا الترتيب :

حد الإعراب في أصول العربية : حد النصب المتوادل
من الفعل ، حد المعرفة والنكرة ، حد مين ورب :
حد العدد : حد ملازمة رجل ، حد العباد : حد الفعل
الواقع ... ، حد إن وأخواتها ، حد كي وكيلا ، حد
حتى ، حد الاغراء ، حد الدعاء : حد التوئين الشديدة
والخفيفة ، حد الاستفهام : حد الجزاء : حد الجواب :
حد الذي ومن وما ، حد رب وكم ، حد القسم ، حد

ست وثلاثمائة . وله من الكتب : كتاب إعجاز القرآن
في نظمته وتأليفه ، كتاب الإمامة ، جود فيه ، كتاب .. (١)

ومن أصحاب الواسطي

أبو العباس الكاتب واسمه . . . وله من الكتب
كتاب نقض كتاب الإرادة صفة في الذات .

ابن الإخشيد

هو أبو بكر أحمد بن علي بن معجور الاحشاد ،
من أفاضل المعزلة وصلحاتهم وزهادهم . وكانت له
ضبعة منها مادته . وكان نصف أكثر ما يحل إليه منها
إلى العلم وأهله ، ومع ذلك كان حسن الفصاحة وله
معرفة بالعربية والفقه ، وله في الفقه عدة كتب ، ومزله
في سوق العطش في درب يعرف بدرب الأحشاد ،
وكان من محبته للعلم وورعه يقول لو قيل له في ضيعته :
لا تخدني بشيء من أمر ضيعتي وتعمد ما يقيم رمقي
ولا غناء بي عنه ، ودعني أتوفر على العلم وعلى أمر
الآخرة .

وتوفي أبو بكر يوم الأحد لثمان بقين من شعبان
سنة ست وعشرين وثلاثمائة .

وله من الكتب : كتاب المعونة في الأصول ،
ولم يتمه ، كتاب المبتدئ ، كتاب نقل القرآن ، كتاب
الاجماع ، كتاب النقض على الخالدي في الإرجاء ،
كتاب اختصار كتاب أبي علي في النفي والإثبات ،
كتاب اختصار التفسير للطبري .

الحصيني

وهو أبو الحسين عبيد الواحد بن محمد
الحصيني ، من أصحاب أبي علي الجبائي ، أخذ عنه
وله من الكتب . . . (٢)

(١) نقص بالأسل .

(٢) نقص بالأسل .

الثبوتية والمثني ، حد النداء ، حد الندبة ، حد الترقيم ،
حد أن المفتوحة ، حد إذ وإذا وإذن ، حد ما لم يسم
فعله ، حد الحكاية ، حد التصغير ، حد التثنية ، حد
المجاء ، حد راجع الذكر ، حد الفعل الرباعي ، حد
الفعل الثلاثي ، حد المغرب من مكانين ، حد الإدغام ،
حد الهمز ، حد الأبنية ، حد الجمع ، حد المقصور
والممدود ، حد المذكر والمؤنث ، حد فعل وافعل ،
حد النهي ، حد الابتداء والقطع ، حد ما يجري
وما لا يجري .

ثم إليك قطعة أخرى من الكتاب :

المقالة الخامسة وهي فنون في الكلام والمتكلمين

الفن الأول في ابتداء أمر الكلام والمتكلمين
من المعزلة والمرجسة وأسماؤهم كتبهم .

الواسطي

أبو عبدالله محمد بن زيد الواسطي ، من جلة
المتكلمين وكبارهم . أخذ عن أبي علي الجبائي وإليه كان
ينتمي . وكان في زمانه على الصوت كثير الأصحاب .
وقيل : إنه من متكلمي بغداد وفيهم يعد ، وهو
الصحيح . وكان ينزل في الفصل ، وكان من أخف
عالم الله روحاً ، ومع ذلك يقول الشعر ، وهجا نفظويه
وقال فيه :

من سره أن لا يرى فاسقا فليجنب أن يرى نفظويه
أحرقه الله بنصف اسمه وصبر الباقي صراخا عليه
ومن طريف قوله في نفظويه أنه كان يقول : من
أراد أن ينهائي في الجهل فليتعرف الكلام على مذهب
الناسي ، والفقه على مذهب داود بن علي ، والنحو على
مذهب نفظويه .

قال : ونفظويه يتعاطى الكلام على مذهب الناسي
والفقه على مذهب داود ، وهو نفظويه فهو إذن نهاية
في الجهل . وتوفي بعد أبي علي بأربع سنين . وقيل سنة

ومن أصحاب ابن الإخشيد

أبو العلاء ، وأبو الحسن علي بن عيسى ، وأبو عمران
ابن رباح ، وأبو عبدالله الحنثلي .

أسماء ما صنفه أبو الحسن علي بن عيسى من
الكتب في الكلام من غير خطه .

هو الرماني . قد مضى ذكر أبي الحسن في مقالة
التحويين واللغويين . ونحن نذكر في هذا الموضع أسماء
كتبه في الكلام . فمن ذلك كتاب (١) .

ومن المعزلة ممن لا نعرف من أمره غير ذكره .

أبو اسحاق لإبراهيم بن محمد بن عياش معزلي ، وله
من الكتب : كتاب نقض كتاب ابن أبي بشير في
إيضاح البرهان .

الحسن بن أيوب من المتكلمين

وله من الكتب : كتاب إلى أخيه علي بن أيوب
في الرد على النصاري ، وتبيين فساد مقائهم وتثبيت
النسبة .

ابن رباح

أبو عمران موسى بن رباح المتكلم على مذهب أبي
علي ، قرأ على أبي بكر ابن الإخشيد وعلى الصيمري
وغيره من المتكلمين . وقيل : يحيا في زماننا هذا بمدينة
مصر ، وقد جاوز الثمانين ومولده . . وله من الكتب ..
أبو الطيب إبراهيم بن محمد بن شهاب بن شهاب .
أخذ عن البلخي والخطاط وغيرهما . وتوفي بعد الخمسين
وثلاثمائة عن سن عالية . وكان مولده . . وله من الكتب
كتاب مجالس الفقهاء ومناظراتهم ، نحو أربعمائة ورقة .

ابن الخلال القاضي

أبو عمر أحمد بن محمد بن حفص الخلال البصري ،
مولده بها . ولقى الصيمري وأبا بكر بن الإخشيد ، وأخذ

عنهما ، وكان إليه القضاء بمدينة حرة وهي الحديثة ،
ورد إليه قضاء تكريت وهو بها إلى هذه الغاية . وله من
الكتب : كتاب الأصول ، كتاب المتشابه .

أبو هاشم وأصحابه

أبو هاشم عبد السلام بن محمد الجبائي ، قدم مدينة
السلام سنة أربع عشرة وثلاثمائة وكان ذكياً حسن
الفهم ، ثاقب الفطنة صانعاً للكلام مقتدرأ عليه فيما به ،
وتوفي سنة إحدى وعشرين وثلاثمائة .

وله من الكتب : كتاب الجامع الكبير ، كتاب
الأبواب الكبير ، كتاب الأبواب الصغير ، كتاب
الجامع الصغير ، كتاب الإنسان ، كتاب العوض ،
كتاب المسائل العسكرية ، كتاب النقض على
ارسطاليس في الكون والفساد ، كتاب الطبائع والنقض
على القائلين بها ، كتاب الاجتهاد .

ابن خلاد البصري

أبو علي محمد بن ... بن خلاد ، من أصحاب أبي
هاشم . خرج إليه إلى العسكر وأخذ عنه وكان مقدماً من
أصحابه .

وله من الكتب : كتاب الأصول . ومن أخذ عن
أبي هاشم ولا كتاب له يعرف . . . المعروف بقشور ،
واسمه . . . وعبدالله بن خطاب ويعرف . . بن سهلويه
محمل عايشة ، ويكنى أبا القاسم (١) .

البصري المعروف بالجعلل

وهو أبو عبدالله الحسين بن علي بن إبراهيم
المعروف بالكاغلي من أهل البصرة ومولده بها . وأستاده
أبو القاسم بن سهلويه : ويلقب بقشور ، على مذهب
أبي هاشم وإليه انتهت رئاسة أصحابه في عصره . وكان
فاضلاً فقيهاً متكلماً على الذكر نبيه القدر عالماً بمذهبه ،

(١) وهذا اضطراب يشير إلى نقص كثير .

(١) وفي الكتاب بعد هذا خرم لم يشر إليه .

منتشر الذكر في الأصقاع والبلدان وسيا نخراسان .
وكان يتفقه على مذهب أهل العراق . قرأ على أبي الحسن
الكرخي . ونحن نذكر في هذا الموضع كتبه في الكلام
ونذكر كتبه في الفقه في مقالة الفقهاء ان شاء الله . وقرأ
أيضاً على أبي جعفر المعروف بسهكلام الصيمري
العباداني . وصحب أبا علي بن خلاد ، وقرأ على أبي
هاشم عبد السلام بن محمد .

ومولده سنة ثمان وثلاثمائة . وتوفي بمدينة السلام سنة
تسع وتسعين وثلاثمائة . وله من الكتب : كتاب نقض
كلام الروندي في أن الجسم لا يجوز أن يكون مختزلاً
لا من شيء ، ونقضه لنقض الرازي لكلام البلخي
على الرازي ، كتاب نقض كتاب الرازي في أنه لا
يجوز أن يفعل الله تعالى بعد أن كان غير فاعل ، كتاب

الجواب عن مسألي الشيخ أبي محمد الراهبرمزي ،
كتاب الكلام في أن الله تعالى لم يزل موجوداً ولا شيء
سواه إلى أن .. ، كتاب ... بخلق الخلق ، كتاب
الإيمان ، كتاب الاقرار ، كتاب المعرفة .

• • •

وأنت ترى من هذين النموذجين من الكتاب
ما يؤكد لك ما سقناه قبل عن غزارة مادته ، وعمما
فيه من نقص وخرم ، وعن حاجته إلى إخراج
جديد يقيم نصوصه ، ثم إلى تعقيب يحقق رجاء
ابن النديم ، وذلك حيث يقول في ترجمته للحسن بن
علي : وزعم بعض الزيدية أن له نحواً من مائة
كتاب ، ولم نرها . فإن رأى ناظر في كتابنا شيئاً منها
ألحقه بموضعها إن شاء الله تعالى .



مستقبل العلم لإرنست رينان

بمناسبتهم
الأستاذ على أدبهم

حياة رينان ومؤلفاته

كان إرنست رينان أحد كبار ممثلي الثقافة الفرنسية المحدثين في النصف الثاني من القرن التاسع عشر ، وهو بوجه عام في طليعة المؤرخين الذين لمع اسمهم في ذلك القرن ، قال عنه الناقد الفرنسي المعروف جيل ليمر في أحد فصوله الأدبية « لم يشغل كاتب من الكتاب أكثر معاصريه تشدداً وأصعبهم إرضاءً ويغشى أنجيلهم ويزعجهم ويسرهم مثل رينان ، وسواء خضعنا لجاذبيته أو قاومناها فإنه لم يستول أحد على تفكيرنا استيلاءه ولم يتمكن من نفوسنا تمككه » . وكان من المعاصرين الذين عناهم الناقد الكبير بهذا القول أمثال أناتول فرانس وبول بورجيه وإميل فاجيه وغيرهم ممن صارت لهم الصدارة في الأدب الفرنسي .

واسم رينان الذي كان كثيراً ما يرد على الألسنة في مطالع هذا القرن وأشار إليه الشاعر حافظ إبراهيم في رثائه للشيخ محمد عبده منوهاً بمواقفه في الدفاع عن الإسلام بقوله :

وقفت لها نوتو ورينان وقفة
أمدتك فيها الروح بالنفحات

أقول إن هذا الاسم أصبح الآن لا يذكر كثيراً ، ولعل السبب في ذلك أن تأثير رينان قد بلغ مداه ، ومهما يكن من أمره فإن مؤلفاته التاريخية وفصوله الأدبية والفلسفية لا تزال محتفظة بقيمتها الفنية ، ولا يزال قراؤها يجدون فيها المتعة والفائدة برغم ما استهدفت له من مراجعة ونقد .

ولرنست رينان مثل شاتوبريان ولامنيه من مقاطعة بريتانى السلتية ، وقد ولد في ٢٨ فبراير سنة ١٨٢٣ ببلدة تريجييه وهي ثغر صغير على مقربة من القنسال الإنجليزي ، وأغلب الظن أن أجداده نزحوا إلى بريتانى من مقاطعة ويلز في الهجرة الكبرى خلال القرن الخامس الميلادي ، وكان أحد هؤلاء المهاجرين القديس رينان (وأصل اسمه رونان) وهو قديس مشهور في بريتانى ، وقد نشأ في بيئة شديدة التدين إلى حد الإيمان بالخرافات والأساطير الشائعة عن القديسين ، وكان أبوه من صغار التجار ولكنه كان كذلك ملاحاً مثل أكثر سكان بلده وملك سفينة والمنزل المتواضع الذي ولد به لإرنست ، وكانت زوجته تدير الحانوت الذي كان فيه إلى جانب أصناف البقالة مستلزمات رجال البحر ونسائهم ، وكان من خصائص سكان بريتانى تلك المثالية التي تغري

باحترار الثروة لأنها في أغلب الأوقات تجمع بطرق غير شريفة ويصحبها في العادة العجز في ممارسة التجارة وسائر الشؤون الدنيوية ، وكانت أسرته تقاسى شدة الفقر وضيق العيش ، ولكن والدته كانت مطبوعة على التفاؤل والاستيثار ويجري في عروقها الدم الغسقي ، وأهل غاسقونيا مرحون متفائلون ، على خلاف أهل بريتاني فأنهم ميالون إلى الحزن والاكتئاب ، وكان رينان يعزو التناقض الواضح في سلوكه إلى وراثته لهذين المزاجين المختلفين ، ومن أقواله في هذا الصدد « لي طبيعة مزدوجة فشطّر من نفسي ضاحك على حين يبكي الشطر الآخر ، وكأنما في إلهامي رجلان أحدهما مصمم دائماً على أن يكون راضياً قانعاً » ويقول كذلك « لتد استأثر العامل الغسقي بالشطر الأكبر من نفسي » وربما صدق هذا عن رينان في المرحلة الأخيرة من حياته حيث كان يبدو دائماً باسماً متفائلاً لا يشكو ولا يتسخط بل يواجه الحوادث في ثقة واطمئنان ، أما في صلب حياته فيبدو أن المنصر البريتاني كان له من نفسه النصيب الأوفى .

وبلغ بوّس الأسرة غايته حيناً فقدت عائلها ورينان طفل في الخامسة من عمره ، ففى ليلة ليلاء وهو عائد إلى سفينة الراسية على الشاطئ غرق في البحر ، وقد دعت الظروف التي أحاطت بموته إلى أن يظن بعض الناس أنه مات منتحراً ، وأعرض الدائنون عن الاستيلاء على المنزل والحانوت حيناً تعهدت لهم أخته هنرييت بسداد ديون أبيها ، وكانت هنرييت فتاة قوية العزيمة في الخامسة عشرة من عمرها ، وقد نهضت بأعباء الأسرة وأنشأت مدرسة في تربيته لتعليم البنات ، وكانت تخلص شقيقها إرنست بعنايته وتوجهه في دراسته وتعيّنه من الناحية المادية ، وقد تلقت دروساً في الفرنسية واللاتينية على يدى إحدى الراهبات .

وكان إرنست طفلاً ذكياً حالمًا تعلم القراءة وكاد يحفظ قصة تليماك عن ظهر قلب ، وفي الثامنة من عمره

أُلحق بممارسة لاهوتية في بلدته ، وكانت أخته وأحد القساوسة يتعاونان في دفع المصروفات المدرسية : ولكن سرعان ما أراحهما من ذلك بحصوله على منحة دراسية صغيرة : وكان معلموه قساوسة محترمين ظل يحمل لهم في نفسه أطيب الذكريات حتى بعد خروجه على معتقداتهم ووقوفه على ما في تعليمهم الدنيوى من وجوه النقص ونواحي الضعف : وقد علموه اللاتينية على الطريقة القديمة من كتب عقيمة سيئة التأليف كما كانت تدرس في القرن الخامس عشر والقرن السادس عشر ، وأتقن العلوم الرياضية ، وكانوا لا يسمحون للطلبة بقراءة الشعر الفرنسى المعاصر حتى كتب شاتوبريان ولامارتين ويمعنونهم كذلك من قراءة التاريخ الحديث ، وحينما حدثت ثورة سنة ١٨٣٠ كانت معلومات رينان عن نابليون وعهد الإمبراطورية لا تتجاوز ما سمعه من بواب المدرسة ، وقد حدثنا عنهم رينان قائلاً في ذكرياته « تعلمت من أساتذتى شيئاً أعظم قيمة بكثير من النقد أو البراعة الفلسفية ، لقد علمونى حب الحق واحترام العقل وجدية الحياة ، وهذا هو ما ظل ثابتاً في نفسى دون أن يعتريه أى تغيير ، ولقد خرجت من بن أيدسهم وفى نفسى شعور أخلاقى قمين بأن يثبت لكل امتحان كالجوهر الذى لا تزول لمعته إذا تناولته يد غير صناع ، فلم تستطع خفة الرأس الباريسية أن تنال منى ، ولقد صيغت نفسى للخير والحق بحيث أصبح من المستحيل أن أسلك في حياتى سلوكاً غير موقوف على الأشياء الروحية ، ولقد جعلنى أساتذتى غير صالح لأى وظيفة دنيوية إلى حد أننى صرت مطبوعاً على الحياة الروحية دون أن أستطيع أى معدى عنها ، وظهر لى أن هذه الحياة هى وحدها الحياة النبيلة ، وكل مهنة تدر الربح بدت لى حقيرة غير لائقة بى » .

وكان أكثر زملائه وأترابه في تلك المدرسة من أبناء المزارعين المتطلعين إلى وظائف القساوسة ، وكانوا يمتازون بقوتهم الجسدية ، وكان رينان غلاماً مجداً مثابراً

على الدرس رقيق البنية نجم الحياء ، فاطمأن إلى زميلته الفتاة نعوى وكانت تكبره بعامن ، وعقد معها صداقة وقد وصفها وصفاً شائقاً في ذكريات طفولته ، وقد ماتت في ريعان شبابها وظلت ذكرها ناضرة في نفسه ، ولما صار أباً سمى باسمها ابنته الوحيدة ، ولم تكن فكرة الحب والزواج من الأفكار التي تشغل بال من نوى أن يهب حياته للكنيسة والرهب ، ومن أقواله عن نفسه « لقد ولدت قسيساً » ، وقد ظل رينان في الواقع قسيساً ولكن في محراب الفكر والتأليف لا في الكنائس ، وقد ظل تأثير رجال الدين قوياً في نفسه حتى بعد أن خالفهم في آرائهم ونقد مذهبهم ، وقد قال واصفاً نفسه في تلك الفترة « كانت كل كلمة من كلمات أساتذتي تبدو لي كأنها وحى ، وبلغ من احترامى لهم أنى كنت لا أشك مطلقاً في أى كلمة من كلماتهم حتى بلغت السادسة عشرة وقدمت باريس » .

وكان يمضى أكثر وقته في كاتدرائية تريجييه بين أروقتها وأضرحة الفرسان القدامى ، وقد وصف في ذكريات طفولته تلك البيئة الدينية التي قضى بها طفولته وسمع الكثير من الخرافات عن كرامات الأولياء والقديسين ، وأتمت في نفسه هذه القصص المروية حب الميثولوجيا والقدرة على الموازنة بين أساطير الأمم المختلفة .

ووقعت حادثة لولاها لعاش رينان بوصفه قسيساً غامض الشأن مجهول المكانة في إحدى الإبرشيات أو لما صار أكثر من أستاذ في معهد تريجييه ، وهذه الحادثة هي اختيار الأب ديبانلوب - الذي اشتهر بعد ذلك أسقفاً لأورليانز - للإشراف على معهد القديس نيقولا ، وطور ديبانلوب الدراسة في هذا المعهد ، وأدخل فيه الدراسة الكلاسيكية والأدبية للذين ينزعون إلى أن يكونوا قساوسة ، ورأى أن تكون الدراسة بالمعهد أوسع من أن تقتصر على المسائل الدينية والاعداد للانتظام في سلك الكنيسة ، فأقبل على المعهد كثيرون من أبناء الطبقة

العالية الموصرة والطبقة المتوسطة الذين كان آباؤهم يريدون لهم أن يتلقوا دراسة كلاسيكية أدبية دينية عالية دون أن يكون قصدهم إلحاقهم بسلك رجال الدين ، ونجحت الخطة التي وضعها الأب ديبانلوب أكثر مما قدر واشتد الاقبال على المعهد ، وشجع ذلك النجاح بعض الآباء المياسير على أن يدفعوا ثمناً عالياً للظفر بمزايا هذا المعهد ، وساعد ذلك على تعليم أبناء الطبقة الفقيرة الذين كانوا يريدون الانتظام في سلك رجال الدين ، وروعى في اختيار هؤلاء أن يكونوا من الشبان المحبطين الواعدين ، ولتحقيق هذه الغاية أوفد الأب ديبانلوب رجالاً من قبله إلى مختلف أنحاء فرنسا ، وترك رينان يذكر لنا بقية القصة « في سنة ١٨٣٨ حدث أننى ظفرت بجميع الجوائز التي كانت مخصصة لفرقتي في كلية تريجييه ، واتفق أن اطلع على قائمة الجوائز أحد هؤلاء الرجال الذين أرسلهم القائد المتحمس (يقصد الأب ديبانلوب) ليجمعوا جنوداً لجيشه الصغير ، وفي لحظة واحدة بت في أمرى ، وكانت سنى حينذاك لا تتجاوز الخامسة عشرة وستة أشهر ، ولم يكن هناك وقت للتفكير ، ففي اليوم الرابع من شهر سبتمبر كنت أقضى إجازتي مع صديق لي في قرية قريبة من تريجييه ، واستدعيت بعد الظهر على عجل ، ولا أزال أذكر عودتي إلى المنزل كأنها كانت بالأمس ، وكان أمى مسيرة فرسخ في طريق ريفي ، وكانت أجراس صلاة التبشير المسائية المتنقلة زنيهاً من إبريشية إلى إبريشية تشيع في الجو شيئاً من الهدوء والعذوبة والحزن يصور الحياة التي كنت سأغادرها ولا أعود إليها أبداً ، وفي اليوم التالي بدأت السفر إلى باريس ، وفي اليوم السابع رأيت أشياء جديدة لا عهد لي بها كأننى قد قذفني إلى فرنسا من تاهيتي أو تيمبكتو » .

وظل يدرس في هذا المعهد سبع سنوات ليكون من زمرة الإكليروس ، ويصفه لنا أحد زملائه في الدراسة بهذا المعهد قائلاً « كان يبدو شاحب الوجه سقيماً وكان

جسمه الناحل يعلوه رأس ضخم ، وكانت عيناه دائماً مخفوضتين ولا يرفعهما إلا ليلقى نظرة جانبية ، وكان شديد الحياء إلى الحد الذى لا يجعله خفيف الحركة حسن التصرف فى مواجهة المواقف المختلفة ويتركه مستغرقاً فى التفكير حتى يكاد يبدو بكياً وكأنه كان يشعر بأنه عبء على نفسه .

وقد آله فراق بلدته وانتقاله من التلال الخضر والحقول الفيح إلى سجن المعهد فى شارع سانت فيكتور والنظام الصارم السائد فيه ، وكان يتسلى بكتابة الرسائل إلى والدته وساءت حالته الصحية والنفسية ، وكان الأساتذة فى المعهد يقرأون الرسائل التى يكتبها الطلبة قبل إرسالها ، وتركت إحدى الرسائل التى كتبها رينان إلى والدته بينها شوقه إليها وفرط حزنه لفراقها أثراً قوياً فى نفس أستاذه الذى قرأها ، فأطلع عليها الأب ديبانلوب الذى أعجب بالرسالة ، ويقول رينان « من ذلك الحين استرعت نظره وأصبحت موجوداً فى عالمه وكان لى كما كان لسائر الطلبة مبدأ حياة وأسمى قدوة » وسرعان ما زالت آلامه النفسية وفارق حنينه إلى بلدته وأقبل على دراسته فى حماسة واهتمام ، فدرس اللاتينية واليونانية والتاريخ القديم والوسيط والحديث ، وكان المعهد يعنى عناية خاصة بدراسة الكتاب الفرنسين الكلاسيكيين مثل بوسويه وفينيلون ، وكان الخلاف بين أنصار الأدب الرومانتيكى والأدب الكلاسيكى محتدماً فى تلك الفترة فى فرنسا ، وكان هذا من الموضوعات التى تناولها كثيراً الأب ديبانلوب فى المحاضرات المسائية التى كان يلقها على طلبة المعهد ، وظهر فى أثناء دراسته بهذا المعهد ميله الشديد إلى التاريخ ، ويقول رينان عن نظام التعليم الذى اتبعه الأب ديبانلوب « كنت أستطيع أن تقول إن هؤلاء المائتى طالب قد قدر لهم أن يكونوا شعراء ومؤلفين وخطباء » .

وحينما ترك رينان معهد القديس نيقولا كان قد حدث فى نفسه تغير كبير ، وقد وصف لنا حالته فى

قوله « لمدة ثلاث سنوات خضعت لتأثير عميق أحدث تحولاً كاملاً فى كيانى ، وأصدق القول أن الأب ديبانلوب غير منى ، وأخرج من الرينى الصغير الفقير القابع فى قوقعته خامل الشأن عقلاً ناشطاً سريع الإدراك ، وحقيقة أن هذا اللون من ألوان التعليم كان ينقصه شىء كلما وطنت نفسى على أحماله شعر عقلى على الدوام بفرغ ، فقد كان ينقص هذا التعليم العلم الوضعى وفكرة البحث الناقد عن الحق ، فهذه الدراسة الإنسانية السطحية لمدة ثلاث سنوات فرضت الجمود على قدرتى العقلية ، وفى الوقت نفسه قضت فى نفسى على بساطة الإيمان ، وبدأت مسيحيتى تلوي وتتضاءل ، ولكن برغم ذلك لم يعرض لفكرى ما أستطيع أن أسميه شكاً ، وكنت فى كل سنة أذهب إلى بريتانى لقضاء أيام العطلة الدراسية ، وإذا تجاوزت عن بعض ضروب القلق التى كانت تتناوب فانى كنت لا أزال كما صنعنى وكوننى المدرسون الأوائل الذين علمونى على الأقل من ناحية الدين » .

وبانتهاء دراسته فى معهد القديس نيقولا وقف رينان فى مفترق الطرق ، وكثيرون من الطلبة زلزاله آثروا أن يتجهوا دنيوياً ، وصمم فريق آخر من الطلبة على أن يستمروا فى دراسة إكليروسية لينتظموا فى سلك رجال الدين ، وكان رينان من هؤلاء الطلبة .

وكان لمعهد القديس سلبيس الذى التحق به رينان ليعد نفسه الإعداد اللازم لرجال الدين فرع فى إيسى القريبة من باريس ، وفى هذا الفرع كان الطلبة يتلقون دراسة فلسفية مدة سنتين قبل أن يدرسوا دراسة لاهوتية فى المعهد الرئيسى فى باريس ، وكان الطلبة فى إيسى يتمتعون بنصيب أوفر من الحرية ، ولم يسيثوا استعمال الحرية الممنوحة لهم ، وكان أساتذة ذلك المعهد يحرمون المنافسة بين الطلبة فى حزم وإصرار ويشجعونهم على التواضع الفكرى وضبط النفس ، ويدرسون لهم مذهب ديكارتر فى صورة مخففة وآراء توماس ريد والمدرسة الإسكتلندية ، ويلقون عليهم محاضرات فى العلوم

الطبيعية والتاريخ الطبيعي وعلم وظائف الأعضاء، ومال رينان في هذه الفترة إلى قراءة بسكال ومالبرانش ولوك، وأقبل على الدراسة في شوق شديد ونهم ملحوظ ، ولم يستفد مرة واحدة من السماح له بزيارة باريس لرغبته في التوفر على الدراسة ، وقد لخص لنا ثمرة دراساته وتأملاته في قوله «لم يخذعني حبي الشديد للفلسفة عن تقدير أن نتائجها ليست محققة ، وسرعان ما فقدت الثقة جميعها ببعض ما وراء الطبيعة المجردة التي تدعى أنها علم قائم وراء العلوم الأخرى كلها وأنها تستطيع أن تعالج وحدها أسى مشكلات الإنسانية ، وأساس طبيعي الروح العلمية . . . ، وقد تلقيت من أساتذتي في بريتاني دراسة في الرياضة جيدة عميقة ، والرياضيات والاستقراء الطبيعي كانت دائماً العناصر الأساسية في تفكيري وهي وحدها أحجار بناء العقلي الذي لم يتغير وضعه وعليه اعتمدت ، وما عرفته عن التاريخ الطبيعي العام والفيزياء أهلتني لمعرفة قوانين الحياة ، وقد أدركت عدم كفاية ما يسمى المذهب الروحاني ، وبراهين ديكرات على وجود روح منفصلة عن الجسد كانت تبدو لي دائماً جد ضعيفة ، ومن ذلك الحين غدت مثالياً روحانياً بالمعنى المألوف للكلمة ، وبدأ لي أن الإضطراب الأبدي والاستحالات التي لا نهاية لها هي قانون العالم ، ورأيت الطبيعة كلا شاملاً لا محل فيه للخلق الخاص ومن ثم كان كل شيء في طريق التحول ، فكيف لم يزل من نفسي هذا التصور الوضعي للفلسفة النزعة المدرسية والمسيحية ؟ لقد كان السبب في ذلك أنني كنت لا أزال غص الشباب متناقضاً تنقصني الروح الانتقادية ، وقد ثابرت عن الانطلاق أمثلة لكثيرين من ذوى العقول الكبيرة والنظر العميق إلى الطبيعة الذين ظلوا برغم ذلك مسيحيين ، وفكرت قبل كل شيء في ملبرانش الذي ظل طوال حياته يحتفل بالقداس وفي الوقت نفسه كان يستمسك بآراء عن علاقة العناية الإلهية بالدنيا ويعبر عنها وهي آراء تختلف

عن آرائى اختلافاً قليلاً . . . وحقيقة أنني لا أستطيع أن أقول إن عقيدتي المسيحية كانت في الواقع قد أصابها الوهن ، والذي هدم عقيدتي هو النقد التاريخي لا النزعة المدرسية ولا الفلسفية ، وتاريخ الفلاسفة والشكوكية التي هاجمتني ثبنا قدي في المسيحية ولم يبعثا في نفسي النفور منها ، ونوع خاص من التواضع كف مني ، ولم تعترضني وتفرض نفسها على مسألة المسائل وهي حقيقة العقائد المسيحية والكتاب المقدس ، وكنت أسلم بوجه عام بالوحي مثل ليبنتز ومالبرانش ، وحقيقة أن فلسفتي القائمة على الاعتقاد بالاضطراب كانت مخالفة المخالفة كلها للعالم الدينية ، واكن لم أسرها إلى نتائجها ، وبعد كل شيء كان أساتذتي راضين عني . وكان رينان يبدو لأساتذته الصالحين الأتقياء طالباً مجداً رضى الأخلاق ذكي الفؤاد ، وكان ما يؤخذ عليه هو شدة إقباله على الدراسة ، لأنهم كانوا يرون أن هذا التفاني في الدراسة قد يجعله غير صالح للقيام بواجباته بوصفه من رجال الدين ، ولم يخالج أساتذته أى شك فيما كان يدور بفكره ويعتدل في نفسه خلال هذه المرحلة من مراحل حياته حتى استبان لأحد هؤلاء المدرسين فجأة - وكان من أحدهم نظراً - أثر ذلك الصراع الداخلي القائم في نفس رينان ، فن مزاي الحرية التي كانت ممنوحة لطلبة المعهد أنهم كانوا يستطيعون مناقشة الموضوعات الدينية التي تطرح على بساط البحث في كل يوم من أيام الأحاد ، وفي إحدى هذه المناقشات ظهر الطالب الصامت الرزين بمظهر المعارض الذي لا تلبس قناته ولا يتراجع عن موقفه ، وراع هذا الموقف أستاذه الحصيف ، وهدت إجاباته عن الاعتراضات التي واجهه بها رينان ضعيفة واهية إلى حد جعل الطلبة يسخرون منها ، واضطر الأستاذ إلى إنهاء المناقشة ، وفي المساء انتحى الأستاذ برينان في إحدى نواحي المعهد وذكر له أن الاعتماد على أحكام العقل وحده مخالف للمسيحية ، ولأم الطالب على شدة عنايته بالدرس

قائلاً له « ما فائدة هذا البحث الدائم عن الحق ، إن كل ما هو جوهرى وهام قد عرف ، وليست المعرفة هي التي تنفذ أرواحنا » ويضيف رينان أنه أضاف إلى ذلك قوله - وقد ظهر عليه الانفعال الشديد - « إنك لست مسيحياً ! » وكان لقوله هذا وقع الصاعقة في نفس رينان الحساسة ، فظل طوال الليل يردد لنفسه هذه الكلمة ، وفي اليوم التالي ألقى بما في نفسه لعميد معهد إيسى ، وكان من رجال الإكليروس المحبوبين للحدثى الأخلاق العاطفين على رينان ، فهون عليه الأمر ، ولم تعجبه كلمة الأستاذ الذي عذب ضمير رينان وآلم نفسه ، وكان من رأيه أن تلك الشكوك التي تعرض للشبان لا أهمية لها ما داموا لا يصرون عليها وأنها تختفي حينما يزاولون القيام بواجبات وظيفتهم الدينية .

وبعد أن أتم رينان عامين في معهد إيسى استقر الرأي على انتقاله إلى المعهد الرئيسي في باريس ، وهو معهد القديس سلبس ، ليستكمل دراسته اللاهوتية ، ولم يجد أساتذته في ذلك المعهد ما يؤخذ على رينان من ناحية عقيدته أو من ناحية سلوكه بوجه عام ، وكان مثابراً على القيام بواجباته الدينية ، ولكن الشكوك برغم ذلك كانت تساوره ، وكان عجزه عن التوفيق بين الآراء التي انتهى إليها عن الكون والإنسان وبين العقيدة الدينية يشغل باله ويثير خواطره ، وقبل حلاقة شعر الرأس وسائر الأوامر المحتملة التي لا تفرض عليه العزوبة أو تدفع به إلى صنم وظيفه القس ، وحينما طلب منه أن يخل في سلك مساعدى الشمامسة ويعتمد بالزمام العزوبة أحجم عن ذلك ولم يستجب لضغط عميد المعهد ، وأسفر ذلك كله عن قطع علاقته بالمعهد مما أثار تعجب أساتذته وحزنهم .

وكانت العبرية باعتبارها لغة كتب العهد القديم تدرس في معهد القديس سلبس ، وكان عميد المعهد يلقي محاضرات عن اللغة العبرية ، وكان الذى يقوم بتدريس الأجرومية العبرية أستاذ عالم باللغات السامية وهو

الأستاذ ليبر ، وكان رينان الذى قال عن نفسه إنه ولد لغوياً كما ولد قسيساً من أشد طلبته إقبالا على محاضراته وأكثرهم اجتهداً ، ولما أمسك عميد المعهد عن لقاء المحاضرات بسبب تقدم سنه وحل محله ليبر اختار رينان لتعليم الطلبة دروس الأجرومية العبرية ، وقويت العلاقة بينه وبين ليبر ، وقد علم ليبر رينان العبرية والسريانية ، وكان ليبر قد أطلع على التفسيرات الحديثة للكتاب المقدس التي قام بها الباحثون الألمان ، وكان كثير من هذه التفسيرات لا يرضى رجال الدين المسيحي ، ووسعت هذه الدراسات نطاق معلومات ليبر ولكنها لم تؤثر في عقيدته إذ كان يأخذ منهما ما يراه ملائماً لمذهبه الكاثوليكي ويبدل ما عده ، وكان من الطبعي أن يطلع ليبر تلميذه المجد على تلك التفسير التي كان في مكتبته منها عدد وفير ، ولكن معرفة اللغة الألمانية كانت لازمة لمن رام مثل هذا الاطلاع ، ولذلك أقبل رينان على دراسة اللغة الألمانية حتى أتقنها وشرع في قراءة تلك التفسيرات الألمانية ، وكشفت له هذه الدراسة آفاقاً فكرية جديدة ، وأعجب أيما إعجاب بالتفكير الألماني ، ووجد فيه ما كان يريده وهو التوفيق بين الدين والروح الانتقادية ، وعجل ذلك اقتراب الأزمة في خريف سنة ١٨٤٥ ، وقضى رينان أيام عطلة كسابق عاداته في تربيجه مع والدته المحبوبة التي أحزنها ما خالج نفسها من الشكوك حول ما كان يدور في نفس ولدها الذى كانت تحرص على أن يصبح يوماً من رجال الدين ، وأعرض عن لقاء أساتذته القدامى في تربيجه لأنه قدر الصعوبات التي لا بد أن تعرض أحاديثه معهم ، ولحظوا هم كذلك التغير الذى طرأ عليه .

وكانت شقيقته هنرييت بعد أن غادرت تربيجه قد قامت بالتدريس في إحدى مدارس باريس ، وقيات بعد ذلك أن تكون مربية في إحدى الأسر البولندية ، وزارت مع تلميذتها ألمانيا غير مرة ، وأعجبت بالتفكير الألماني ، ولذلك قدرت التحول الذى حدث في تفكير

أنه بعد اطلاعه على آراء مفكرى الألمان ، وشجعتهم على مواجهة الأزمة ، ولكي تضمن له الإقامة في البلاد التي أعجب بأدبها وفلسفتها إذا ما أقدم على ترك الالتحاق بالسلك الإكليريكي حصلت له على وظيفة مرب في ألمانيا ، ولكن هذه الوظيفة لم تقبل ، وفي أثناء إقامته القصيرة الأخيرة بترجييه في خريف سنة ١٨٤٥ وجد أنه أصبح لا يطبق الانتظام في السلك الإكليريكي وكان أشد ما يخشاه هو ما سيحدثه ذلك من الألم في نفس والدته التي كانت خلاصة آمالها في الحياة أن يصبح ابنها من رجال طائفة الإكليروس ، وقد كتب رينان من رسالة لأحد أصدقائه في تلك الفترة يقول « إنني مستعد أن أضحي من أجلها بكل شيء سوى واجبي وضميري ، ولو طلب مني الله لكي أجنبها الألم أن أخمد في نفسي قوة التفكير وأن أحكم على نفسي بأن أعيش ساذجاً جاهلاً لوافقت على ذلك ، ولكن هل في قدرة الإنسان أن يعتقد أو لا يعتقد ؟ لوددت أن أكون قادراً على أن أكبت في نفسي الملكة التي ترغمني على البحث ، فهذه الملكة هي علة شقائي ، وسعداء هؤلاء الذين رزقوا روح الأطفال فيهم طوال حياتهم لا يفعلون شيئاً سوى أن يناموا ويحلموا ! وأرى حولي رجالاً أقياء بسطاء كانت الديانة المسيحية كافية لجعلهم صالحين سعداء ، ولكنني لاحظت أنهم مجردون من ملكة النقد ، فليشكروا الله على ذلك » .

وكان عليه أن يبت نهائياً في مسألة الاستمرار في السلك الكهنوتي أو تركه إلى الأبد عند عودته من الإجازة القصيرة ، ولكن إذا ترك السلك الكهنوتي فماذا يفعل وهو غير صالح للحياة العملية ؟ ولما عاد إلى معهد القديس سلبس أخبر أنه عين في إحدى المؤسسات الكرمية التي أنشأها رئيس أساقفة باريس ، فرفض قبول هذا التعيين ووجد أنه لا مفر من المصارحة بما في نفسه ، وقابل الأب ديبانلوب وذكر له الشكوك التي خالجت ، وأدرك الرجل أن رينان لم يبد صالحاً للانتظام

في سلك الإكليروس ، ولكنه مع ذلك لم يقس عليه وترفق به ، وعرض عليه المساعدة المالية ، فرفض رينان وشكره على ذلك :

وهكذا خلع رينان الثوب الكهنوتي وصار خليفة فولتير في نقد تاريخ الديانة اليهودية والدين المسيحي ، ولكن سلوكه كان يختلف عن سلوك فولتير ، ومرد ذلك إلى اختلاف طبيعة الرجلين ، وقد ظل رينان إلى النهاية متأثراً بالآداب المسيحية ، وقبل أن يكون مدرساً بإحدى المدارس الداخلية بالحي اللاتيني ، وكان التدريس لا يستغرق سوى ساعتين من وقته ، ولذلك وجد متسعاً من الوقت لمتابعة دراساته دون أن يندب حظه أو يشكو حزنه ! وعمل على مداواة الجرح الذي خلفه في نفس والدته تركه للسلك الكهنوتي ، وأقنعها بأنه لا يزال ابنها الصالح الذي يحبها ويعطف عليها ، وشد عزمه في هذه الأزمة مواساة شقيقته له ، وعرف في المدرسة الداخلية مارسلان برتلو وكان رينان يكبره بسبع سنوات ، وتوثقت بينهما علاقات الصداقة ، وكان برتلو مقبلاً على الدراسة العلمية دون أى غرض آخر ، وقد أعجب رينان بهذه النزاهة العلمية وكان كل منهما معنياً بالبحوث التي يعالجها الآخر ، قال رينان « بعد الأشهر الأولى من سنة ١٨٤٦ أصبح النظر العلمي الخالص للكون الذي يرى أنه ليس هناك إرادة أسمى من إرادة الإنسان تعمل بطريقة جذيرة بأى تقليد هو المرساة التي لم نبتعد عنها قط » وكان حب أخته له وصداقة برتلو هما الضوء الذي ينير له سبل الحياة في جهاده الشاق ومثابرته المستمرة على الدرس والتحصيل ، وأخذ يستعد لنيل الإجازات الجامعية وليزيد معرفته باللغات وبخاصة اللغات السامية ، وأمعن في القراءة وتوسع في الاطلاع باحثاً عن أصول الديانة اليهودية والديانة المسيحية ، وكان يرى أن الديانة المسيحية قد انبعثت من الديانة اليهودية ، ولما كانت اللغة العبرية هي لغة أسفار العهد القديم لذلك كان للتبحر في اللغات

السامية جاذبية شديدة تجلب رينان إليها ، ومن ناحية أخرى كان رينان يرى في تاريخ اللغات تاريخ عقل الإنسان وأن علم مقارنة اللغات له أهمية فلسفية بالغة ، وكانت أول جوائز علمية لها قيمتها حصل عليها رينان في مجال البحوث اللغوية ، ففي سنة ١٨٤٧ نال جائزة فولبي إذ كتب أوفى فصل في اللغة قدمه المتسابقون ، وكان هذا الفصل نواة كتابه الذي أصدره فيما بعد عن تاريخ اللغات السامية ، وما أظهره في هذا الفصل من القدرة أكد الصداقة بينه وبين العالم اللغوي الفرنسي الشهير يوجين برنوف أستاذ اللغة السنسكريتية في الكوليج دي فرانس والحجة الثابت في اللغات الشرقية ، وقد هدى رينان إلى معرفته الأدب الهندي القديم وديانات الهند وأساطيرها وفتح له ذلك عالماً جديداً من عوالم الفكر والخيال .

والحوادث الثورية التي وقعت سنة ١٨٤٨ تركت في نفس رينان أثراً وأثارت اهتمامه بالمسائل السياسية والحركات الاجتماعية ، وشغل خلال هذه السنة بكتابة بحث عن تاريخ دراسة اللغة اليونانية في غرب أوروبا من نهاية القرن الخامس الميلادي إلى القرن الرابع عشر ليستخدم به إلى مسابقة اقترحها أكاديمية الفنون والآداب ، ولما أتم هذا البحث شرع في الخريف في الاستعداد للتقدم في امتحان مسابقة الفلسفة ونال جائزة أكاديمية الفنون والآداب كما جاء ترتيبه الأول في امتحان الفلسفة .

وبدأ في تلك السنة اتصاله بالمجلات الدورية فكتب في مجلة « الفكر الحر » وكانت أولى مقالاته عن أصول اللغات ، والحوادث الدامية التي وقعت في أعقاب ثورة فبراير سنة ١٨٤٨ بفرنسا ، والفوضى السياسية ، والاجتماعية والفكرية التي شملت البلاد بعث رينان على إعمال الفكر وإطالة التأمل في الأشهر الأخيرة من سنة ١٨٤٨ وأوائل سنة ١٨٤٩ وكانت ثمرة هذا التفكير والتأمل الكتاب الذي ضمنه جماع آرائه في فلسفة الحياة

ونظراته إلى الماضي والحاضر والمستقبل وذخائر اطلاعه الواسع وعلمه الغزير ، وفي يوليو سنة ١٨٤٩ نشر فصلاً في مجلة الفكر الحر عن الحركة الفكرية بفرنسا في سنة ١٨٤٩ وأعلن محرر المجلة أن هذا الفصل أحد فصول كتاب « مستقبل العلم » الذي سيظهر بعد أيام قلائل ، ولكن ظهور هذا الكتاب تأخر إلى سنة ١٨٩٠ أي أنه ظل محتفظاً به في درج مكتبته مدة أربعين سنة بعد الاعلان عن قرب ظهوره ، ولم يدخل عليه أي تغيير أو تعديل ، والكتاب حافل بالآراء الموحية في شتى الموضوعات التي تهتم البشر مشفوعة بأمثلة من مختلف الآداب العالمية في جميع العصور على وجه التقريب ، وقد يعجب الإنسان كيف استطاع شاب في السادسة والعشرين من عمره أن يكتب مثل هذا الكتاب الحافل ، وقد ظلت الفلسفة التي بسطها في هذا الكتاب فلسفته طوال حياته ، وقد أوضح في هذا الكتاب أن إصلاح المجتمع لا يكون عن طريق توزيع الثروة توزيعاً متساوياً وإنما يكون عن طريق نشر الثقافة الفكرية والأخلاقية ، ولم يخلق الإنسان للمتعة الأرضية ، وعلينا أن نهتم بالظروف التي تبدو فيها الثروة شيئاً قليل القيمة ثانوياً وتصبح الثقافة ديناً يبنى بكل حاجات الإنسان المشروعة ، ولكن إذا أصبح الناس جميعهم فلاسفة فمن الذي يقوم بالأعمال العادية اليومية الدنيوية ؟ لا مناص في هذه الحالة من إلحاق الأعمال اليدوية بالفلسفة والثقافة الفكرية ، ولقد كان الفيلسوف اسبنوزا يصقل زجاج النظارات وروبرت بيرنز الشاعر الأسكتلندي الكبير كان يتغنى بالشعر وهو يسير وراء المحراث ، والذي يصلح العالم هو العلم أي المعرفة في أوسع معاني الكلمة ، ولقد ضعف تأثير الأديان ، وديانة العلم تحبونا بالكثير مما قصر عنه باع المعتقدات القديمة ، ويعزز رأيه قائلا « في طفولتي ومطلع شبابي ذقت حلوة الإيمان وعرفت مباهج الاعتقاد ولكن مثل هذه السرّات - وأقول ذلك من أعماق روحي - ليست

بشيء إلى جانب ما شعرت به من الانبهاج في تأمل
الجميل والبحث المتحمس عن الحق» .

ومن الفضول الهامة التي نشرها في مجلة الفكر الحر
الفصل الذي كتبه عن مؤرخي حياة السيد المسيح
الانتقادين ، وكان هذا الفصل الخطوة الأولى نحو
تأليف كتابه الذائع الصيت عن «حياة المسيح» وقد
بين في هذا الفصل تأثير البهائية الأملاني ستراوس في
كتابه عن المسيح بآراء الفيلسوف هيجل ، وكانت
نظرية ستراوس قائمة على أن معظم الحوادث المروية في
الإنجيل خرافات تكونت في العقل اليهودي عما سيكون
عليه المسيح أو المخلص المنتظر وما سيفعله ، ولكن
رينان يرفض هذه النظرية ، ويرى أن حالة العقلية
اليهودية عند ميلاد المسيح لا تقرها ، ويفرق بين
الظروف التي يسمح فيها بتطبيق المذاهب الخرافية
والظروف التي لا يسمح فيها بذلك ، وهو يفضل
المذهب الأسطوري القائم على الاعتقاد بأن هناك نواة
من الحقيقة نسجت حولها الأساطير ، وقد استرعت
كثير من الفصول التي كتبها رينان الأنتظار ، وكان من
هؤلاء الذين أعجبوا ببحوثه ودراساته العلامة فيكتور
ليكلارك ، وكان من أثر تركيته له أن عهدت أكاديمية
الفنون إلى رينان ورفيق له بمهمة البحث في المكتبات
الغامة ومكتبات الأديار في إيطاليا عن مخطوطات غير
مطبوعة سريانية أو عربية ، وقضى معظم سنة ١٨٥٠
في إيطاليا وأمضى بعد ذلك بضعة أشهر في إنجلترا ،
وما أظهره من البراعة في التقارير التي كتبها إلى وزير
التعليم عن تلك المكتبات جعله يعجب به ويقدر علمه
بالمخطوطات الشرقية ، وساعد ذلك على اختياره لوظيفة
في قسم المخطوطات الشرقية بالمكتبة القومية .

ولكي يحصل على الدكتوراه في الآداب ويستكمل
تكوينه الجامعي كان عليه أن يقدم أطروحته إحداهما
باللاتينية والأخرى بالفرنسية ، وقد جمع لكليهما المواد
اللازمة في أثناء إقامته في الخارج ، وطبعت الأطروحتان

سنة ١٨٥٢ وظفر بلقب دكتور ، وكان موضوع
الأطروحة الأولى رأيه الذي اشتهر به وهو أن معرفة
العرب في العصر الوسيط لفلسفة أرسطو كانت جميعها
مستمدة من الترجمات السريانية ، وكان موضوع
الأطروحة الثانية ابن رشد والرشدية ، وقد وطدت هذه
الأطروحة مكانة رينان بين المستشرقين ، وعنده أن
ابن رشد أضاف إلى ما استمده من الترجمات العربية
لأرسطو المنقولة عن السريانية آراء جديدة من عنده ،
وأوجد مدرسة من مدارس الفكر التقدمية أثرت مدة
قرون في التفكير الأوروبي تأثيراً شديداً ، ودل ذلك على
تعمقه في دراسة فلسفة العصر الوسيط وسعة اطلاعه
وتنوع معلوماته .

وأقام بعد عودته من هذه البعثة مع أخته هنرييت
في مسكن صغير بباريس ، وكان يقضي جزءاً من
النهار في المكتبة القومية ويوقف أسياته جميعها على
البحث والدراسة ، وكانت تستغرق دراسته في أغلب
الأوقات ساعات كثيرة من الليل وقد وفرت له أخته
أسباب الراحة وكفته مؤونة أحمال الأعباء المنزلية ،
وكانت علاوة على ذلك تراجع ما يكتب ، وقد نصحته
بتحري سهولة الأسلوب وبساطته ، وأن يخدم من ميله
إلى السخرية ، وزاره في علمته الناشر المعروف كالمن
ليقى واتفق معه على طبع كتاب ابن رشد وما يؤلفه من
الكتب بعد ذلك ، ولم يكن رينان يتوهم حتى ذلك الحين
أنه يستطيع الحصول على مال من التأليف ، ولقى
كتابه عن ابن رشد رواجاً ملحوظاً .

وقد أطلع صديقه أوغسطين تيري على كتابه عن
مستقبل العلم فهاه عن تقديمه للطبع ووافقه على ذلك
سلفستر دي سامي ابن المستشرق الكبير وأشارا عليه
بمؤالة الكتابة في الجورنال دي ديبا ومجلة العالمين
ونشر أجزاء من كتاب مستقل العلم فهما لأن جمهوره
القراء الفرنسيين لا تستطيع استساغة الكتاب برمته ،
وعمل رينان بتبسيطهما .

ورأى رينان أن المرتب الذى يتقاضاه من المكتبة القومية مضافاً إليه دخله من الكتابة فى الأدب يكفى للزواج ، ووقع اختياره على بنت أخى المصور آرى شيفر ، وكان موفقاً فى زواجه وظلت أخته هنرييت معه حتى وفاتها .

وفى سنة ١٨٥٥ ظهر كتابه عن التاريخ العام للغات السامية وحاز إعجاب علماء اللغات وتقديرهم ، وقد بسط فيه رينان رأيه فى أن الاختلاف بين الشعوب الهندية الأوربية أو الآريين وبين الساميين ليس مقصوراً على اللغة والأرومة فحسب ، وإنما يصحبه اختلاف أساسى فى طريقة النظر إلى الكون ، فالشعوب السامية بطبيعتها موحدة ، والشعوب الآرية تميل إلى تعدد الآلهة ، وقد المت قوى الطبيعة من بادئ أمرها ، فى حين أن الساميين فرقوا بين الله والكون ، والديانات الثلاث الموحدة وهى اليهودية والمسيحية والإسلام سامية الأصل ، ولم يذن أحد من الأرومة الآرية بأله واحد إلا عن طريق الساميين ، ولم يصل الساميون إلى التوحيد عن طريق التفكير وإنما استجابوا فيه لنداء القلب ، ولكنهم من ناحية أخرى ليس عندهم فلسفة ولا علم ولا أساطير ولا شعر إيقى ، والملكات التى تنتج الأساطير هى التى تنتج الفلسفة ، والهند وبلاد اليونان أخرجتا خير الأساطير وأعمق الأنساق الفلسفية ، وشعر الساميين شعر ذاق وهم ينقصهم الخيال الخلاق ، والشعر الإيقى وهو من نمرات الميثولوجيا والدراما غير معروفين عندهم ، وفى التأليف الروائى لم يأتوا بشيء أكثر من الحكايات ذوات المغزى ، وعقيدة التوحيد جعلت التصوير والنحت من الأشياء المكروهة ، ولم يتتبع الساميون نظماً سياسية عظيمة كما فعل الرومان واليونان ، ولم يوجدوا إمبراطورية عظيمة منظمة مثل الفرس ، والمجتمع عند الساميين لا يخرج عن نطاق الخيمة والقبيلة ، وموجز القول إن خصائصهم سلبية ، ولكن خاصتهم الإيجابية العظيمة ترجع سائر الخصائص

وتعوضهم عما بهم من نقص ، فالبحر مدينون للساميين بالتوحيد ، وهو دين له قيمة لا تقدر ، ولكن هذه الآراء الرينانية واجهت اعتراضات كثيرة ، وقد دافع رينان عنها بعد أن أدخل عليها بعض التعديل وفى الفترة من سنة ١٨٥١ إلى سنة ١٨٦٠ شغل رينان بكتابة فصول فى موضوعات شتى للدنيا ومجلة العالمين ، وقد أبعدت شهرته وزادت فى عدد قرائه ، وكان أسلوبه يمتاز بالرشاقة والصفاء والمرونة والوضوح ، وترجم سفر أيوب وترانيم سليمان وقدم لكل منهما بحثاً وافياً .

وفى سنة ١٨٦٠ أوفدت الحكومة الإمبراطورية رينان ليكشف آثار فينيقيا القديمة ويبحث عن مخطوطات ، وشاهد فى هذه الرحلة الأراضي المقدسة ، وصحبته فى رحلته أخته هنرييت وزوجته ، ولما اضطرت زوجته إلى العودة إلى فرنسا ظلت أخته معه ، وبدأ رينان يكتب كتابه عن حياة المسيح ، وكانت أخته تنصت له فى عطف وإعجاب وهو يقرأ عليها الفصول التى كتبها ، وقبل استعدادهما للعودة إلى فرنسا أصيبا بالحمى ، ولما أفاق رينان من غيبوته بعد اثنين وثلاثين ساعة كانت أخته قد أصبحت جثة هامدة ، وستظل ذكرها ناضرة عطرة فى الإهداء المؤثر الذى صد به كتابه عن حياة المسيح ، وعاد إلى فرنسا وحيداً موجع القلب ومعه أصول كتاب حياة المسيح .

وفى سنة ١٨٦٢ عين رينان أستاذاً للغات السامية بالكوليج دى فرانس ، وأزعجت أولى محاضراته رجال الدين فى فرنسا ، وبعد إلقاءها بأربعة أيام منع رينان بأمر من السلطات من الاستمرار فى إلقاء المحاضرات ، وتلقى رينان هذا المنع بهدوءه الفلسفى ، ودعا طلبة فرقة بالكوليج دى فرانس إلى الحضور لداره ليلقى عليهم الدروس التى منع من إلقاءها فى الكلية ، وقبل ذلك الطلبة وظل سنوات يلقي عليهم الدروس فى منزله .

بأسف أشد الأسف إذا كان نشر بعض الحقائق يؤدي إلى ذلك .

وتوالى الحوادث بفرنسا ونشبت الحرب السبعينية وفي نهاية إبريل سنة ١٨٧١ سمّ رينان الحالة في باريس وتركها إلى فرساي ، وهناك كتب محاوراته الفلسفية ، ولم يقدمها للطبع إلا بعد ذلك بخمس سنوات ، وفي سنة ١٨٧٣ ظهر كتابه « ضد المسيح » وهو الجزء الرابع من تاريخ نشأة المسيحية ، وقد زار رينان روما قبل أن يشرع في تأليفه ، وفي الكتاب وصف بارع لشخصية نرون وسلوكه وتفصيلات رهيبة عن فظائعه ، وبعد أن أتم رينان كتابة الجزء الخامس من تاريخ نشأة المسيحية أراد أن يجعل محاوراته الفلسفية في صورة دراماتيكية بحيث تصبح صالحة لأن تمثل على « مسرح فلسفي » إذا كان ذلك ميسوراً فكتب أربع تمثيليات فلسفية وهي كاليبان وماء الشباب وكاهن نيمى ورئيسة دبرجوار .

وقد أعلن في مقدمة كاليبان أن الفلسفة بلغت مرحلة معرفة أننا لا نستطيع أن نؤكد شيئاً ، وفي سنة ١٨٧٨ اختير رينان عضواً بالأكاديمية الفرنسية خلفاً للعالم الطبيعي الكبير كلود برنار وفي السنة التالية ترجم سفر الجامعة إلى اللغة الفرنسية ، وكتب ذكريات طفولته التي ظهرت سنة ١٨٨٣ وقضى رينان السنوات الأخيرة من حياته في تأليف كتابه عن تاريخ بني إسرائيل ، وقد تم في خمسة أجزاء ظهر الجزءان الآخران منها بعد وفاته وكان يعاني آلام المرض في سنواته الأخيرة وهو مشغول بتأليف هذا الكتاب ، وعرف في أول سنة ١٨٩٢ أن حالته الصحية تبعث على اليأس ، وعانى من مرضه آلاماً مبرحة احتملها صابراً متجادداً ، ولم يفقد في خلال ذلك رقة أخلاقه وعطفه على من كانوا حوله ، وقال إنه لا يخاف الموت لأنه قانون الطبيعة وعلينا أن نستسلم له صابرين ، وقضى نحبه في يوم ٢ أكتوبر سنة ١٨٩٢ ، وقد عاش رينان حياة نقية خالية من الشوائب

وأتم رينان كتابه عن حياة المسيح وظهر الكتاب سنة ١٨٦٣ وظهرت في الكتاب قدرة رينان البهائية العالم وبراعة رينان الشاعر الفنان ، واستفاد في تأليف الكتاب من مشاهدته البلاد التي عاش في جوها السيد المسيح وتنقل في أرجائها ، ولقى الكتاب اقبالا ورواجاً ولكنه أغضب رجال الدين : فسعوا سعيهم عند الإمبراطور نابليون الثالث الذي كان يعتمد على تأييدهم لسياسته حتى حرم رينان من كرسيه الجامعي ، واقترح وزير المعارف تعيين رينان في وظيفة مساعد مدير قسم المخطوطات في المكتبة الإمبراطورية للإفادة من علمه ، ولكن رينان رفض قبول هذه الوظيفة ، ونفعه في هذه الأزمة رواج كتاب حياة المسيح ، وقد شجع رينان هذا الرواج على أن يمضي في تأليف الجزء الثاني من كتاب « أصول للمسيحية » وكان الجزء الأول هو كتاب حياة المسيح ، وحوالي نهاية سنة ١٨٦٤ سافر رينان إلى الشرق وقد حرص على زيارة فلسطين قبل شروعه في كتابة الجزء الثاني الذي كان سيتناول حياة الرسل لأن واحداً منهم أو اثنين زارا فلسطين ، وحاول رينان في كتابه أن يصور الأمكنة والناس كما كانت في عهد بولس الرسول ، وظهر كتاب « الرسل » سنة ١٨٦٦ وظهر الجزء الثالث سنة ١٨٦٩ وقد تناول فيه حياة القديس بولس ، وقد أشار رينان في مقدمة كتاب « الرسل » إلى ما وجه إلى كتابه عن حياة المسيح من نقد ، وكان بعض النقاد قد اتهموا رينان بأنه كان يرى من وراء كتابه إلى هدم العقيدة فقال إنه تلقى رسائل كثيرة يسأله مرسلوها عما قصده بكتابه وكان رده أن قصده كان الغاية التي يرومها كل مؤرخ وهي كشف الحقيقة وجعلها تعيش والعمل على جعل حوادث الماضي ذوات الشأن حية معروفة بقدر ما نستطيع من الدقة ، وأن نعرضها عرضاً جذيراً بها وأن نذكر أركان عقيدة أحد من الناس لم يكن قط من أهدافه بل إنه

ويقول رينان في ذلك وفي ذلك اليوم سألت نفسي
باهتمام أكثر مما ألفت هل هناك شيء خسر من أن يهب
الإنسان كل لحظة من حياته للدراسة والفكر ، وبعد أن
استشرت ضميري وأكدت إيماني بالعقل الإنساني أجبته
في تصميمي « لا » .

وكان اعتقاد رينان أن إنقاذ الجاهل من الاستغلال
الاقتصادي وتوفير أوقات الفراغ لها يمهدها لها سبيل
الاستفادة من ثمرات الفكر ، فليس هناك سعادة إلا
إذا تساوت الناس جميعهم ، ولكن المساواة لا نجى
إلا إذا بلغوا جميعاً مرتبة الكمال ، وبما يحزن الأديب
التحرير أو الفكر الكبير أو العالم للتمكن أن يرى نفسه
في عزلة عن المجتمع الذي يعيش بين ظهرانيه بسبب
امتيازه وتفوقه .

ولأجل أن يستغل الإنسان امكانياته كلها عليه أن
يعرف الطبيعة ويدرس نفسه ، والعالم يعلم الإنسان أن
يسيطر على البيئة ويتحى عنه المخاوف ، وما زلنا
متخلفين في ذلك الفن الصعب فن معرفة الطبيعة
الإنسانية ، ولما كانت الإنسانية في خلال أدوار حياتها
قد مرت باستحالات كثيرة لذلك يرى رينان أن
التاريخ أهمية خاصة في الكشف عن الطبيعة الإنسانية ،
وكما أن علم اللغات معناه تاريخ اللغات وعلم الأدب
والدين معناه معرفة تاريخهما فكل ذلك علم عقل الإنسان
معناه تاريخ عقل الإنسان ، وإذا اقتصرنا على تفهم
عصر واحد واكتفينا بذلك ولم نتجاوزه كونا فكرة
خاطئة عن طبيعة الإنسان ، وتاريخ الإنسانية هو تاريخ
الترية الإنسانية ، وهو يبدأ بفعل الإنسان البدائي الذي
يمثل في الأديان القديمة ، ففي كتب الأقوام البدائيين
المقلصة تمثل روحهم القومية وأشعارهم وأخلاقهم
وأدابهم وفلسفتهم وعلمهم ، ولم يمكن اقتفاء آثار تقدم
العقل الإنساني إلا في العصر الحديث ، لأن لغات الأمم
وأدباها لم تدرس بعناية وتقرأ بفهم وبصيرة إلا في

عاملة مجلدة حياة عالم متفان في العلم والبحث ، ومع ذلك
كان سباقاً إلى معالجة مشكلات عصره العقلية والسياسية ،
وكان يدلي برأيه في صراحة وشجاعة في الموضوعات
الدينية وغير الدينية ، وقد أثار عداوات شديدة ، ولكنه
لم يرد على أحد ممن كانوا يوجهون إليه الطعن ، ومع
صدق وطنيته لم يتملق أمة ولم يخذعها بالمغالاة بقيمتها ،
وبعد هزيمة فرنسا في الحرب السبعينية لم يركن إلى الانحياز
على الجدل العائر وإنما عمل على أن يوضح لأمة أخطائها
وببصرها بأوجه النقص في تقديرها للأمور ، وعمل
دائماً على النهوض بالثقافة ، قال عنه صديقه البريطاني
جرات داف « الذي يعرف عنه أي شيء يعلم أن
سلوكه من مولده إلى وفاته كان سلوك قديس - وهو
قديس قد يكره الناس أراؤه ولكن حتى إذا حكنا عليه
بتعاليم بحيرة الجليل فانه مع ذلك لا يزال قديساً » وهو
مؤرخاً يحاول أن يقدم لنا صورة واضحة لما يصفه ،
وتقديرأ نزيهاً للشخصية التي يتحدث عنها .

كتاب مستقبل العالم

حاول رينان في هذا الكتاب الذي بدأ تأليفه وهو
في الخامسة والعشرين من عمره أن يقول كل شيء ولا
يترك شيئاً ، وقد سجل فيه الأفكار التي كونها وصحبته
طوال حياته ، وكان من الحين إلى الحين يستمد من
معين هذه الأفكار ويرجع إليها ، ففي هذا الكتاب
جرتومة كل ما فكر فيه وكل ما نوى تأليفه ، فهو قصة
حياته الفكرية وصحيفة اعترافاته وبرنامجه حياته ،
ويجمل أحلام شبابه وأمانيه وذكرياته ، وقد كتبه وه
يؤمن بأن العلم سينقذ الإنسانية ، وبأن العصر الذي يسود
فيه العقل ويصل فيه الإنسان إلى الكمال المنشود آت
وعنده أن العلم في أوسع معانيه هو تنظيم المعرفة جميعها
على اختلاف ألوانها ، ويرى لنا رينان أنه دفع إلى هذا
الاعتقاد حبياً وجد في فبراير سنة ١٨٤٨ طريقه إلى
درس السنسكريتي مسدوداً بالتاريخ التي أقامها الثوار ،

العصر الحديث ، وكان القدماء لا يعرفون سوى اللغة التي يتحدثون بها ولم يجربوا ما يكفى من الثورات الأدبية والاستحالات الفكرية ، ومن ثم لم يكن في استطاعتهم أن يصلوا إلى علم مقارنة اللغات أو استخلاص مبادئ النقد الجليل ، وقد ظهر علم مقارنة الآداب في أواخر القرن الثامن عشر بعد أن حدث ثورة في اللوق الأدبي قضت على الاعتقاد بأن هناك معياراً مطلقاً للذوق الأدبي وقبول فكرة النسبية في الذوق شجع على الأخذ بالتقدير النسبي لحالات الحضارة ، وأكد رينان أهمية ما قدمه الباحثون أمثال فيكو وهردر ونيبور وجيكوب جريم وميللر وشاتوبريان وسكوت وتيرى وميشليه وغيرهم في هذا الصدد .

وتقتضى معرفة تاريخ العقل البشرى الانغماس في دراسة الأدب ، ففي الأدب تظهر قوانين العقل البشرى بصورة غير مباشرة ، على خلاف الحال في علوم الطبيعة ، والموهبة اللازمة هنا هي ملكة الناقد الأدبي المرهف الحس ، والذين رزقوا شغف الحس ودقته ولطافته هم المزودون لإدراك الحق في العلوم التاريخية والعلوم الأدبية كما أن الذين أوتوا موهبة التفكير المحكم المضبوط يصلون إلى الحق في العلوم الرياضية ، على أن شغف الحس ورهافة الذوق لا بد أن يقرنا بالمعرفة الواسعة والإطلاع الغزير والتفكير العميق ، فاللوزخ الحق المستكمل الأداة يعرف كيف يختبر الوثائق ويستخرج ما له قيمة من بحوث الآخرين ، والجمع بين المعرفة الشاملة المحكمة والتقدير الدقيق هو الفلسفة بأصدق معانيها ، وليست الفلسفة علماً قائماً بذاته ، إنها جانب من العلوم كلها .

ويرى رينان أن الخطوة الأولى لمن يهب حياته للحكمة أو الذي يتطلع إليها هي أن يقسم حياته قسمين ، أحدهما للحياة العادية المكونة من حاجات الوجود المادى والآخر هو القسم المثالى السامى الذى ينشد الحق والخير

والجمال ، وهذا هو التعارض القديم بين الجسد والروح الذى عرفته الأديان والأنساق الفلسفية ، وعند رينان أن هذا ليس ازدواجاً في تكوين الإنسان وإنما هما طريقان مفتوحان أمام الإنسان ، والتخريق بينهما يقتضى التسليم بأن الحياة الأسمى المثالية هي كل شيء ، وأن الحياة الأدنى التي تقتضى في متابعة المسرات والجري وراء المتعة لا تثبت أمام الحياة المثالية كما يتراجع الحدود بآزاء اللا محدود ، وإذا كانت الحكمة العملية تأمرنا بأن نفكر فيها فلا ذلك إلا من أجل الحياة المثالية وكشرط من شروطها ، ويضيق رينان بهؤلاء الذين لا يأخذون الحياة مأخذ الجد ، وإذا كانت الحياة ليست سوى سلسلة حقائق ليس لها قيمة أسمى ولا دلالة عليها فان التفكير الجلى يسوقنا إلى نبذها ، والحياة الفكرية ومحاولة تحقيق الجمال وبلوغ الكمال بقدر ما يستطيع كل إنسان هي الشيء المرغوب فيه وما عداها باطل ، وكل ما هو متصل بحياة الإنسان الأسمى التي تمزجه عن الحيوان مقلس وجدير باهتمام ذوى العقول الراجحة والشعور الجميل يعادل الفكرة الجيدة ، والفكرة الجيدة توازى العمل الصالح ، والنسق الفلسفى يعادل الشعر وقيمة الشعر تساوى قيمة الكشف العلمى ، والحياة التي تقتضى في متابعة العلم حياة قيمة كالحياة التي تقتضى في ممارسة الفضيلة ، والإنسان الكامل هو الذى يكون شاعراً وفيلسوفاً وعلماً ورجلاً فاضلاً ، وهو لا يكون كذلك من الحين إلى الحين وإنما يكون كذلك في كل لحظة من لحظات حياته فيكون شاعراً في الوقت نفسه الذى يكون فيه فيلسوفاً وفيلسوفاً في الوقت نفسه الذى يكون فيه علماً ، وبالاختصار تبرز فيه كل عناصر الإنسانية في انساق جميل كما في الإنسانية نفسها ، ويعيب رينان على عصره أنه كان لا يسمح بتوفر مثل هذه الوحدة لأن الحياة أصبحت فيه حرفة ، فالإنسان مرغم على أن يتخذ لقب الشاعر أو الفنان أو العالم وأن يخلق لنفسه علماً صغيراً يعيش فيه غير عالم بما يتجاوز حدود هذا العالم

جواب الفيلسوف ضرباً من السخف ، ولكن إذا فهمنا الفلسفة على حقيقتها فإن الرجل الذى لا يكون فيلسوفاً هو الرجل الذى عجز عن إدراك المعنى الأسمى للحياة ، وهو من غير شك رجل بائس ، وإذا كان معنى أن يكون الإنسان شاعراً هو مجرد القدرة على استعمال الألفاظ وسوق الأخيلافة فإن الكثيرين سينازلون برغبتهم عن لقب الشاعر ، ولكن إذا فهمنا أن الشعر هو روح ملكة التأثير بجمال الأشياء فإن الذى ليس بشاعر بعد فى هذه الحالة ليس بانسان ، وإذا كانت هناك أدلة تقدم لتوضح ذلك فإن أماننا حياة العبقريين ، فحياة العبقري يتمثل فيها دائماً اجتماع القوى الفكرية العظيمة والمشاعر الشاعرية العالية ، والشعر والفلسفة والفن والعلم ليست سوى طرائق مختلفة فى النظر إلى الشيء نفسه ، وهذا الشيء هو الوجود فى مختلف مظاهره ، ولذلك ليس هناك فيلسوف كبير ألا وهو فى الوقت نفسه شاعر ، والقنان العظيم حظه من الفلسفة أكثر من هؤلاء الذين يحملون لقب فيلسوف ، ولقد وجد بيراجييه وسيلة ليقول كل ما يريد فى قالب أغانيه الشعرية ، وغيره قد يضمن ما يريد أن يقوله القالب الروائى أو بصوغه فى صورة تاريخ ، والعبقرية عالية .

ولقد كان القدماء ينظرون إلى محاولة الإنسان كشف أسرار الوجود كأنها محاولة منطقية على نمط الآلهة ، وكان العلم فى رأيهم نوعاً من أنواع الخروج عن الطاعة الواجبة ، وأسطورة برومئياس ليس لها سوى معنى كراهة الآلهة لمحاولة معرفة أسرار الوجود التى تخرص الآلهة على أن تكون هى وحدها المنفردة بمعرفتها وكثير من الأساطير تدور حول هذا الموضوع ، وكانت محاولة تحسين أحوال الإنسان تعد مصدراً للشر ودليلاً على الترد .

وينظر إلى العلم دائماً من ناحية فوائده العملية وقيمه فى توطيد الحضارة ، والاحتجاج الحديث ، الدين للعلم بكل

الضيق المخلود ، بل ربما أنكر وجود كل ما تجاوز عالمه ، ولا يتكرر ريتان أن هذا حكم الضرورة ، ولكنه يصبر على أنه مناقض للكرامة الإنسانية واكتمال الفردية ، والمهدف النهائي للإنسان ليس هو أن يعرف ويشعر ويتخيل وإنما هو أن يصير كاملاً أى إنساناً بكل معنى الكلمة ، وأن يمثل فى طرازه الفردى صورة موجزة للإنسانية الكاملة ، وأن يظهر فى وحدة قوية جميع المظاهر التى رسمتها الحياة فى العصور المختلفة والأمكنة للتبائية ، والإنسان كثيراً ما يظن أن الأخلاق والأخلاق وحدها هى الكمال ، وأن نشدان الحق والجمال ليس أكثر من متعة ، وأن الرجل المستقيم الأخلاق هو الرجل الكامل ، وأنموذج الكمال تقدمه لنا الإنسانية نفسها ، وأكمل حياة هى الحياة التى تمثل لنا الإنسانية برمتها ، والإنسانية المثقفة ليست معنية بالأخلاق فحسب وإنما تنمى كذلك بالمعرفة والبحث وتحريك المشاعر وإشغال الحاسة :

وليس فى مستطاع أى إنسان أن يضرب بسهم فى كل ناحية من نواحي الثقافة ، والذى يجيد التصوير بريشته قد لا يجيد العزف على الآلة الموسيقية ، ولا يحسن استعمال الأجهزة العلمية ، فكل فرع من فروع العلم وكل فن من الفنون فى حاجة إلى تربية خاصة وإعداد معين ، ولكن الذى يمكن أن يحدث فى صورة من الثقافة الفكرية أكثر تقدماً هو توفر العاطفة التى يستلهمها الشاعر فى قرص الشعر ويستعين بها الفيلسوف فى نفاذ نظراته والعالم فى وثبات خواطره ، ومثل هذه العاطفة تميل إلى الخير والحق والجمال .

وبروى ريتان قصة الرجل الذى قال لأحد الفلاسفة القدامى إنه يظن أنه لم يولد ليكون فيلسوفاً ، فأجابه الفيلسوف قائلاً : « أيها البائس السيئ الحظ ما الذى تظن إذن أنك ولدت من أجله ؟ » ولو كان المقصود هنا بالفلسفة دراسة بضع مسائل معينة تتفاوت أهميتها لكان

ما فيه من وسائل التقدم وهذا حق ، ولكن وضع المسألة بهذه الصورة فيه خطورة ، فالعلم كالفضيحة قيمته في ذاته بغض النظر عن فوائده ، والتطبيقات العملية للعلم لها قيمتها وأهميتها ، ولكنها ليست لها قيمة مثالية ، ولا يرضى رينان كذلك أن يكون الغرض من دراسة التاريخ مجرد الرغبة في استنباط الحكمة العملية أو تلقي دروس في الأخلاق ، كما أنه لا يقر رأى القائلين بأن الغرض من فن الدراما هو معالجة أهواء النفس وشقاؤها من الزنوج الجاحدة ، وهو الذي يرى أن فلسفة الإنجليز وعلمهم يتقصهما السمو ، ويستثنى من الإنجليز بيرون ويقول عنه إنه أدرك فلسفة الأشياء ، ورينان يسير في تقديره لبيرون سيرة أكثر النقاد في خارج الجزر البريطانية ، فنقاد الإنجليز لم يرفعوا بيرون إلى المستوى الذي وضعه فيه النقاد الأوروبيون من غير الإنجليز ، ويمكن أن ندين خلال كتاب رينان عن مستقبل العلم أنه يحاول أن يزه العلم من الغرض ويضفي عليه نوعاً من القداسة ، لأنه كان يرى من وراء ذلك إلى فكرة إحلال العلم محل الدين ، وعند رينان أن الذي يواجه الانهيار دون أن يدرك أن الكون حافل بالأسرار والغرائب والمشكلات لا يمكن أن يكون إلا إنساناً متخلف العقل ضعيف الإدراك .

ويرى رينان أنه من مبتذل القول أن نقول إن العلم تحكمه الأفكار ، ومع ذلك فإن هذا ما يجب أن يكون لا ما كان في الواقع ، ففي التاريخ لا مفر لنا من التسليم بأن القوة والزهوة وما يمكن أن نسميه الصدفة قد لعبت أدوارها ، والفلسفة في نقائها وبساطتها نادر أن يكون لها تأثير مباشر في التقدم الإنساني ، ولم يحدث ذلك حتى القرن الثامن عشر ، والأقرب إلى الحق أن نقول إن ملاسبات العصر هي التي تخلق العصر ، ولكن الأمر الذي لا شك فيه هو أن الإنسانية برغم تذبذب سيرها والعقبات القائمة في طريقها تتدرج في معارج الكمال ، وأن في استطاعتها أن تغلب حكم العقل شيئاً فشيئاً على

الزواجر والغرائز ، ولا فائدة من الجدل مع الذي ينكر أن التاريخ ليس مجرد ثورات بلا هدف أو حركات بغير نتائج ، ولا يستطيع الإنسان أن يثبت سير الإنسانية في طريق التقدم لمن لم يحاول إدراك ذلك ، والإنسانية بعد أن كانت تخط خط عشواء وهي تلمس طريقها في ظلمات الجهل مدة قرون خلت جاء الوقت الذي ملكت فيه زمام أمرها وشعرت بقوتها ، وكانت الثورة الفرنسية أول محاولة للإنسانية لوضع زمامها بيدها ، وكل ما مضى قبل ذلك يمكن أن نسميه كما أطلق عليه روبرت أون « العصر اللاعقول في حياة الإنسانية » ، وهذه الثورة أوجدها الفلاسفة ، وكوندراسيه ومبراو وروسيير أول مفكرين من أصحاب النظريات تدخلوا في توجيه السياسة وحكم الإنسانية بطريقة علمية خاضعة لسن العقل ، وكان أعضاء الجمعية التشريعية جميعاً بدون استثناء من تلامذة فولتير ، وكانت هذه المحاولة لحكم الدنيا حكماً معقولاً ونقض النظم القائمة محاولة جارية جريئة لا نظير لها فيما سلف ، وبضرورة الحال لم تخل هذه المحاولة من الشوائب والعيوب ، وعلينا أن نؤمل أن الإنسانية مثابة على السير إلى الأمام محترمة ما يقوله المتشككون ، وقد خطت الخطوة الأولى في سبيل التحرر والطريقة الوحيدة لارجاعها إلى حالتها القائمة السابقة هي هدم العلم والثقافة الفكرية ، وهناك قوم يعرفون ذلك ولكن لن ينجحوا في محاولتهم .

ويقول رينان إنه يعرف العقبات التي تحول دون إصلاح الطبيعة الإنسانية ، ولكن الضيق العقل المطبوعين على حب التسلط يفسرون الطبيعة الإنسانية تفسيراً عجيباً فالطبيعة الإنسانية في رأيهم هي ما يروونه في عصرهم وما يريدون أن تظل محتفظة به ، ويقول فريق من الناس إن التحسن في الأحوال الإنسانية ثمرة الدين ، وإذا سلمنا بصحة ذلك فإن علينا أن نعرف أن الدين نفسه من أجمل وأقوى ما خلقت الطبيعة الإنسانية ، والاستعانة بالطبيعة الإنسانية هي آخر حجة في كل

بنى البشر كأنه لعبة الشطرنج دون أن تكون عنده أى فكرة عن الغاية المقصودة ، ودون أن يعرف شيئاً عن فكرة الإنسانية وسيحكم العلم العالم لا السياسة ، والسياسة تحكم الناس كأنهم آلة ، ومتى بطل أن تكون الإنسانية آلة اختفى هذا النوع من أنواع الحكم ، والعلم الذى سيسود يكون فلسفة ، ومعنى ذلك أنه يكون علماً يبحث غاية المجتمع ويتعرف أحواله ، وهردر يقول : « فى السياسة الإنسان وسيلة وفى الأخلاق الإنسان غاية » وفى ثورة المستقبل ستنتصر الأخلاق على السياسة ، وتنظيم الإنسانية تنظيماً علمياً هو الكلمة الأخيرة للعلم الحديث وهو مطلبه الجرى ولكنه مطلبه الحق ، ويقول ريتان إنه حتى عصره لم يكن للعقل الإنسانى نصيب فى تقدم الإنسانية ، وأن ما تحقق من التقدم جاء بعد التعثر وخبط العشواء ولكن العلم سيتولى ذلك ويعمل على تنظيم الإنسانية ليصل بها إلى الكمال ، وما تم حتى اليوم من التقدم ليس سوى الصفحة الأولى من مقدمة مؤلف لا نهاية له .

والعلم وحده هو الذى يستطيع أن يقدم للإنسانية تلك الحقائق الحيوية التى لا تحتل الحياة بدونها ولا يقوم المجتمع بغيرها ، وإذا تصورنا إمكان الوصول إلى تلك الحقائق بطريق آخر غير طريق البحث المستأنى أصبح العلم السامى لا معنى له ، وأمكن أن يكون عندنا الاطلاع الواسع وحسب استطلاع الهواة لا العلم فى أشرف معانيه ، وأمسكت الطبائع الثيلة عن احتمال الاشتغال بالبحوث التى ليس لها آفاق ولا مستقبل ، والذين يعتقدون أن التأمل الميتافيزيقى والتفكير النظرى يمكن أن يقدمنا لنا الحقائق الأسمى دون الدراسة العملية لما هو كائن لا بد أن محقر ما يبدو لهم من سقط المنافع ويعتبرونه عبثاً ، قبيلاً يعوق التفكير ، والذين يعتقدون أن العقل الإنسانى لا يستطيع الوصول إلى الحقائق الأسمى وأن قوة ساهية وحدها قد اختصت برسالة كشف تلك الحقائق

المسائل الاجتماعية والفلسفية ، ولكن علينا أن نكون حذرين فلا نقصر الطبيعة الإنسانية على ما نراه من العادات والتقاليد ، إنها أعمق من ذلك وليس من السهل الوصول إلى قرارها ، ولا يستطيع البصر الكليل أن يراه ، وكفى من الأخطاء المضحكة فى السيكولوجيا المادية مردها إلى هذا الوهم ! إنها نتيجة الجهل العميق للاختلافات الموجودة بين الآداب المختلفة وبين مشاعر الأقسام المختلفين ، وقد حاول فريق المحافظين أن يذكروا المحدثين بالتاريخ ، والطبيعة الإنسانية ، وردوا على المصلحين الاشتراكيين فى بادئ الأمر بأنهم يهاجمون ما صنعتها العصور الثوبالية ، وأنهم يأتون عما ليس له سابقة ، ويشتر ريتان إلى الفكرة التى ظهرت فى عصره وهى فكرة أن المجتمع عليه واجبات نحو الفرد والنظر إلى الشقاء الذى يحيق بالفرد باعتباره من عيوب المجتمع وأن المجتمع مسؤول عما يعانيه أفرادها من بؤس ، وهذه الفكرة لا تجعلنا نلقى التبعة على الفرد ونحاول جاهدنا أن نعمل على إسعاد الإنسانية وتقليل نصيبها من الشقاء ، ويستخلص ريتان من ذلك أن الإنسانية بدأت تعرف بقدرة العقل الإنسانى على إصلاح المجتمع عن طريق العلم . وليس من المبالغة فى هذه الحالة أن نزم أن مستقبل الإنسانية متوقف على العلم ، وأن العلم وحده هو الذى يمكن الإنسانية من تحقيق أهدافها ، ويقول ريتان إنه حتى عصره كان الدافع الغريزى والزوات الطارئة هى المسيطرة فى الدنيا ، ولكن سيأتى اليوم الذى يقوم به العقل بذلك مستعيناً بالتجربة المستنيرة والتفكير السليم ، وسيختفى حكم الدافع العاطفى ويبلو لنا باعتباره همجية صارخة أو عهد أوهام وبلوات كما يفرق المرء بين عهد الطفولة وغضاضة السن وعهد النضج والاكتمال ، وستبدو الأحزاب المتنافرة كأنها هولات تنصارع فى عصر مضى وسيعجب الناس كيف كانوا فيما سلف من الزمان يصفون رجلاً مثل تاليران بأنه كان سياسياً قديراً ، وهو الذى كان ينظر إلى حكم

يسمون في هدم بناء العلم بتجريد ما يكون حياته ويجعل له قيمة حقيقية .

وإذا جردنا العلم من غايته الفلسفية فماذا يبقى له ؟
سبقى له من غير شك بعض التفاصيل النافهة التي تحرك شهية حب الاستطلاع للعقول الباحثة وتتيح وقتاً للتسلية للذين لا يجدون شيئاً خيراً منها ، ولكن الذين ينظرون إلى الحياة نظرة جدية ويعتون بحاجات الإنسانية الأخلاقية والدينية لا يحفلون بها ، وليس للعلم قيمة إلا إذا استطاع أن يكشف ما يعد كشفه وقتاً على الوحي ، وإذا سلبت هذا الذى يعطيه قيمة أصبح شيئاً غثاً ونفائياً لا تصلح إلا لأن ترمى هؤلاء الذين يحتاجون إلى عظمة ليقتصموها .

والعلم يبدأ بالشك دون أن يدري إلى أى طريق سيدفع به ، ويستسلم للنقد استسلاماً تاماً ، والطريقة اللاهوتية مخالفة لذلك ، فهي مناقضة للروح العلمية الحقيقية ، ويرفض رينان الاعتقاد بالوحي لأنه ينفى الروح الانتقادية ، والروح الحديثة عنده معناها النقد ، كما يرفض الاعتقاد بالمعجزات لأنه يراها نتيجة نظرية فكرية إلى العالم باعتباره محكوماً بالأوهام لا بقوانين ثابتة ، والإنسان البدائي لم يعرف فكرة قوانين الطبيعة ولذلك كان لا يجد غرابة في المعجزات ، ولن تستطيع أن تقنع بالحجة المباشرة الذين يعتقدون بما وراء الطبيعة كما لا تستطيع أن تقنع الممجي بسخافته الفيتشية ، ولو ارتفع العقل إلى مستوى العلم وتغذى بالأسلوب العقل لرفض الاعتقاد بما وراء الطبيعة دون مناقشة ولا حجاج وعند رينان أنه لن يتم المفكرون المحدثون عملهم إلا إذا قضوا على الاعتقاد بما وراء الطبيعة كما قضوا على السحر والعرافة والكهانة ، ويرفض رينان فكرة التوفيق بين العلم وما وراء الطبيعة ، فهو في رأيه إهدار لكرامة الروح العلمية ، فاما إيمان بالعقل بغير تحفظ ولما إيمان مطلق بما وراء الطبيعة ، وأعدى أعداء العلم هم هؤلاء الذين يرون أن الحقي شيء لا فائدة منه ، والذين يسلمون

بأن الحق لا تقدر قيمته ويعملون مع ذلك على أن يصلوا إليه بطرائق أخرى غير طريقة النقد والبحث العقلي ، والفريق الثاني هم الجديرون بالثناء لحالم لأنهم انحرفوا عن الموضوع الصحيح للعقل البشرى ، ولكنهم بهما يكن من أمرهم يسلمون بوجود الهدف المثالي للحياة وهم قد يقربون من العلماء ويعطفون على جهودهم ، أما الذين يزرون بالعلم ويزدرون الشعر ويحتقرون الفضيلة لأن روحهم الوضيعة لا تفهم سوى الأشياء الغاية فهولاء لا شأن لنا معهم ، وهم من عالم غير عالمنا ، ولا يستحقون أن نخلطهم في زمرة نبي الإنسان ، لأنهم يجردون من الموهبة التي تميز الإنسان ، وهم الملحدون حقاً لأن الملحد هو السطحي الذي لا يبالي بغير مصلحته وإشباع شهواته ، والمستقبل مع هؤلاء الذين ينظرون إلى الحياة نظرة جدية ويرجعون إلى الأساس الخالد للحق ، وهو الطبيعة الإنسانية ، وستظل الإنسانية دائماً جادة مؤمنة متدينة ، والحمقى الطائشون الذين لا يصدقون بشيء لن يكون لهم المكان الأول بين البشر ، والثقافة الفكرية والبحوث النظرية وبالاختصار العلم والفلسفة تملك أحسن الضمانات ، وهي حاجات الطبيعة البشرية نفسها ، فالإنسان لن يعيش بالخير وحده ، والبحث الزيه عن الحق والجمال والخير وتحقيق العلم والفن والآداب حاجة من أئزم حاجات النفس كحاجة الجائع إلى الغذاء والظمان إلى الماء .

وليس من الخطأ كل الخطأ أن يطلق اسم العلم على ما يسمى في العادة فلسفة ، ويقول رينان إنه يروقه أن يلخص حياته في كلمة واحدة وهي أنه يتفلسف ، ولكن لما كانت لفظة فلسفة في استعمالها الدارجة تدل على جانب جزئي من الحياة الداخلية وهو الحياة الذاتية للمفكر المتفرد فإنه لذلك يفضل استعمال كلمة « المعرفة » حيناً يأخذ بوجهة نظر الإنسانية ، وعنده أنه سيأتي اليوم الذى يغيب فيه الإيمان من نفوس البشر وتحل محله المعرفة ، وستعرف الإنسانية حينذاك الأشياء

المعنوية كما تعرف الأشياء الطبيعية المادية ، ولا تترك حكومة العالم للمصادفة والانسائس وإنما تخضعها للعقل الذى يقلب الأمور على وجوهها المختلفة ويتخير الخطة المثلى ، وغاية العلم هى أن يعرف الناس قانونه وغايته وأن يبصرهم بالمعنى الحقيقى للحياة ، وأن يفيد من الفن والشعر والفضيلة وكل ما يجعل للحياة قيمة .

وقد نسأل هل يستطيع العلم أن يقوم بكل هذه الأمور العظيمة المدهشة ؟ ويرد ريتان على هذا التساؤل بقوله إنه إذا عجز العلم عن القيام بذلك فليس هناك شيء يستطيع أن يقوم بها ، ونظف الإنسانية طوال الآباد جاهلة معنى الأشياء ، وإذا كانت الأديان قد استطاعت أن تؤثر تأثيراً صالحاً فى سير الإنسانية فاذلك إلا لأنها كانت مشوبة بالعلم أى بممارسة العقل البشرى .

وإذا نظرنا إلى ما أنجزه العلم دون أن ننظر إلى المستقبل سألتنا أنفسنا هل يستطيع العلم أن ينهض بالبرنامج الذى أشير إليه ؟ إن أكثر ما قام به العلم حتى العهد الحديث هو المدم ، فقد جرد الطبيعة من سحرها ولغزها وأحل الحساب والقياس حيث كان الخيال يبت الحياة وينطلق حراً ، وقضى على تلك الأساطير والخرافات الشرعية التى كانت تنمى بها الناس ، وأفقدتهم الإيمان المريح الذى لا يمكن أن يقوم مقامه شيء آخر فى النفوس ، وأبين الرجل الذى بعد أن أسلم قياده للعلم لم يلعن اليوم الذى ولد فيه فكراً والذى لم يحن إلى بعض الأوهام الأثرية المفقودة ؟ ولكن هل معنى هذا أن العلم مجرد الحياة من ألوانها ويعصف بالأحلام الحسان ؟

لو كان العلم كذلك لكان شراً من غير شك ولكنه ضرورة لا تلوم من أجلها أى إنسان ، وضيق بعض الطوائف بالعلم مما يضحك لأنه يدل على أنها تتوهم أن هناك سيلاً آخر لتقدم الإنسانية ، وكأن الإنسان حر فى اختيار الاعتقاد بما يحبه ويؤثره ومن المستحيل أن نمنع

العقل من تناول كل ضروب الاعتقاد ، وهو مرغم على إعلان أنها لا تكون الحق المطلق ، والعلم يقضى على الأوهام والأحلام ليحل محلها حقائق أسمى منها ، ولو كان العلم سيظل حيث هو لكان علينا أن نخضع لأحكامه ونأسف على أنه هدم ولم يبن وأيقظنا من نوم مريح دون أن يلطف أثر الواقع فى نفوسنا ، ولكن ما أعطاه لنا العلم لا يكفينا ، ولو أن القليل من العلم خير من الكثير من الأوهام والأخطاء ، وإذا نظرنا إلى الحقائق التى أكدها العلم فى تاريخ الشرق القديم وجدناها قليلة بالقياس إلى الأساطير والخرافات الكثيرة اللذاعة ، ولكن العقل الناقد يضحي بالأحلام المحبوبة ، والقليل المعروف من العلم سيزداد وينمو ، والعلم يحل الأشياء ويشرحها ويفقدها بذلك جمالها ، ولكن هذا التشرية والتحليل يصلان بنا إلى معرفة جمال أسمى ونظام أعلى لا يصل إليه الاختبار السطحى والمشاهدة العاجلة ، والعالم الواقعى الذى يكشفه لنا العلم أسمى من العالم الخيالى الذى تلفقه لنا الأوهام أو يخلقها لنا الخيال ، والعلم سيتابع تقدمه دون أن يتردد فى اكتساح ما يعترض طريقه ، ومن الخير أن نقسح له الطريق ونزيل من أمامه العقبات .

ومن الخطأ النظر إلى العلم باعتباره مجرد وسيلة لاشباع حب الاستطلاع أو إرضاء غرور الإنسان ، كما أنه من الخطأ اعتبار الأدب ملهاة وتسليه ، والهواة قد يؤدون خدمات للعلم ، ولكنهم ليسوا علماء ولا فلاسفة ، لأنهم يلتمسون فى العلم المتعة كما يسعى صاحب المصنع وراء الربح ، والأدب أو الشعر أو العلم الذى يقصد به التسليه ليس من حقه أن يدعى أدباً أو شعراً أو علماً .

وغاية الإنسانية هى تحقيق أسمى ثقافة إنسانية ممكنة أى أكمل دين عن طريق الفلسفة والفن والآداب والعلوم قبل كل شيء وفى إيجاز بالوسائل جميعها الكفيلة بتحقيق المثل الأعلى الكامن فى طبيعة الإنسان ، ولا يمكن

تحقيق هذه الغاية إذا ظلت الحضارة محصورة في عدد قليل من الناس مهما تبلغ من السمو ، وسنصل إلى هذه الغاية حينما نصبح الإنسانية جميعها على حظ وافر من الثقافة ، ولكل إنسان الحق في الوصول إلى هذه الديانة الحققة ، ومعنى ذلك أن كل إنسان يجب أن يجد في البيئة التي يولد بها الوسائل الكفيلة بتمكينه من بلوغ الكمال ، وهذا الكمال يستلزم درجة معينة من المستوى المادى المناسب ولذلك يجب أن يوفر للناس ما يفي بحاجاتهم .

مختارات من الكتاب

يقول ريتان في المقدمة « كان لسنة ١٨٤٨ تأثير بالغ في نفسى ، وحتى ذلك الوقت لم أفكر قط في المشكلات الاجتماعية ، وهذه المشكلات التي بدأت من الأرض وأخافت الناس استولت على تفكيرى وأصبحت جزءاً من فلسفتى . . وقد شعرت بالحاجة إلى أن ألخص في مجلد عقيدتى الجديدة التي حلت في نفسى مكان الكاثوليكية المهتمة ، واستغرقت كتابة هذا الكتاب الشهرين الأخيرين من سنة ١٨٤٨ والأشهر الأربعة الأولى من سنة ١٨٤٩ وكان حلم الشاب البرئ ولكن الطموح هو أن يقدم هذا الكتاب الضخم للطبع ، وفي ١٥ يوليو سنة ١٨٤٩ أعطيت فصلاً منه لمجلة الفكر الحر ومعها تعليق مفاده أن الكتاب سيظهر بعد أسابيع قليلة وكان هذا إسرافاً في الغرور ، وفي الوقت الذي كتبت فيه هذه السطور فكر المسيو فيكتور ليكلارك في أن يعهد إلى مع صديقى شارل داريمبرج بمهمة البحث في مكتبات إيطاليا العامة عما يتصل بتاريخ فرنسا الأدبى وبرسالة كنت بدأت كتابتها عن مذهب ابن رشد ، وهذه الرحلة التي استغرقت ثمانية أشهر أثرت في عقلى تأثيراً بالغاً ، فالجانب الفنى للحياة الذى كان حتى ذلك الوقت لا يشغل مكاناً في تفكيرى كشف لي روعته وبهجته .

ونوع من السمات البليدة أاحت نفسى ، واختفت الأحلام التي راودت نفسى سنة ١٨٤٨ إذ استبان لى أنها غير ميسورة التحقيق ، وصرت مدركاً للضرورات التي يحتمها المجتمع الإنسانى ، واستسلمت لتلك الحالة التي لا ينجى فيها مقدار صغير من الخير إلا محفوفاً بشره كثير لا مفر منه ، والتي فيها نستخرج كمية لا تكاد يحس بها من العطر من مقدار ضخم من المواد الفاسدة .

ورضت نفسى على قبول الواقع ، وحينما عدت من رحلتى وتناولت الكتاب الذى كتب منذ إثني عشر شهراً وجدته غير خال من القسوة والتشدد في الاعتقاد والطائفية والصلابة .

وكان تفكيرى في صورته البدائية ملقى على كنفى كحمل بارز من كل النواحي ومتشابك في كل جانب وكانت أفكارى الشديدة التحكم بحيث لا تصلح للحدث عنها لا تزال غير صالحة لنشرها مجموعة ، وألمانيا التي كنت تلميذاً لها بضع سنوات جعلتنى على مثالها وذلك في نوع من الإنتاج لم تلعب فيه ، وهو تأليف الكتب ، واقتنعت بأن القراء الفرنسيين سيجدون الكتاب غير مستساغ ولا مقبول .

واستشرت أصدقاء عديدين وبخاصة أوغسطين تيرى الذى كان يعاملنى كوله ، وقد نصحنى هذا الرجل الفاضل بأن لا أبدأ حياتى الأدبية بهذا الحمل الثقيل فوق رأسى ، وتوقع له الاخفاق التام عند جمهرة القراء ، وأشار على أن أتقدم شيئاً فشيئاً ، وأن أسهم في تحرير مجلة العالمين وجورنال دى ديبا ، وذلك بنشر فصول في موضوعات مختلفة أتخفف فيها من هذه الأفكار التي تخيف القارئ إذا قدمت له مكسدة في كتاب ، وفي هذه الحالة لا ترجع القارئ جرأة الآراء التي احتواها الكتاب ، والناس في العادة تقبل جرعات صغيرة مما يرفضون أن يتلوهو برمتة دفعة واحدة .

وبعد ذلك بقليل شجعتى المسيردى ساسى أن أفعل
الشيء نفسه ، وحينما كنت أقرأ عليه الفصول التى
كتبها لاحظت ابتسامته عند سماع أى جملة تتضمن
الاحترام أو التلطف .

والانقلاب الذى حدث بعد ذلك بقليل أكد
العلاقات بينى وبين مجلة العالمين والجورنال دى ديبا
لفورى من هؤلاء القوم الذين قابلوا بالابتسامات
الساخرة علامات الحزن التى بدت على المواطنين
الأمعاء ، فى اليوم الثانى من ديسمبر ، وشغلت بدراسات
خاصة وبالسفر وبكتائى عن أصول المسيحية ولم يترك
لئى ذلك وقتاً للتفكير فى غيرها مدة خمس وعشرين سنة ،
وصممت على أن أقدم أصول الكتاب للطبع بعد موتى
وأنه بذلك يدخل السرور على قلة مختارة من المستنيرين ،
وربما ينجح فى توجيه التفات العالم الذى يحتاج الموتى إليه
كثيراً فى ذلك التنافس غير المتساوى الذى يفرضه عليهم
الأحياء فى هذا الصدد .

ولما تجاوزت حياتى الأمد الذى كنت أتوقعه لها
اعتزمت نشر الكتاب ، واستهوانى الأمل فى أن بعض
الناس ستقرأ هذه الصفحات القديمة الأمانة وتجند فيها
ما يفيدها ، وأن الجيل الناشئ بوجه خاص الذى يبدو
لئى أنه ليس واقفاً من الطريق الذى يسلكه سيسره أن
يرى كيف واجه نفسه شاب جلد صريح وجد مخلص ،
والشبان يؤثرون مؤلفات أمثالهم من الشباب .

وفى الفصل الثالث والعشرين يتحدث ريتان قائلاً
« فى ذات يوم زرت ذلك القصر الذى تحول إلى
متحف والذى كتب على واجهته بروح الاختيار الواسع
الحدود « لكل مفخرة فرنسا » وطلعت برواق الممارك
وقاعة المارشالات وقاعات الغزوات المختلفة ، ورأيت
تتويج الملوك والأباطرة والحفلات الملكية والاستيلاء على
المدن والأمراء والسادة العظام ووجوهاً عليها مظاهر
الحماقة أو القحة ، وفجأة سألت نفسى « أين مكان
النبوغ » فهنا رجال ولدوا للعظمة مختالون ليس لهم

أفكار ولا أخلاق ولم يفعلوا شيئاً لخير الإنسانية ، ولكن
أين رواق القديسين ورواق الفلاسفة ورواق الشعراء
ورواق العلماء ورواق المفكرين ؟ إنى أرى لويس الرابع
عشر وهو ينشئ ما لا أدرى من نظام النبلاء ولا أرى
فلسفتى دى بول وهو ينشئ نظام البر الحديث ، وأرى
حوادث البلاط التى تتفاوت قلة أهميتها ولكنى لا أرى
أبيلاز فى وسط تلامذته يبحث مشكلات اليوم على جبل
سينت جانشيف ، وأرى قسم ساحة التنس ولا أرى
ديكارت وهو متوار فى حجرته يقسم إنه لا يترك محته
حتى يكشف الفلسفة الحقيقية ، وأرى الوجوه الدالة
على القضاة والسوقية التى ليس فيها أثر للمثالية ولا
أرى جبرسون وكالفن وموليير وروسو وفولتير
ومنتسكيه وكوندريسيه ولافوازيه ولا بلاس وشينييه ،
وهناك بوسويه وفينيلون ولكن بوصفهما من رجال
البلاط لا بوصفهما من التابخين ، فهل ما فعله روسو
ومنتسكيه لمجد فرنسا أقل مما فعله أمثال هذا القائد
المغمور أو ذلك الرجل من حاشية الملوك الذين نسيت
أسماءهم منذ زمن طويل ؟ فقلت لنفسى لقد قضى الأمر
وحرم النبوغ من ميراثه ، ولكن لا ... فان فرق
الشرقات المتساوية النسق فى متحف القصر يرتفع البناء
الفخم المتوج بشارة المسيح ، فادخل وخبرنى هل هناك
فخار يعادل فخار هذا الجالس هناك ، ونابليون الذى
كان اسمه يصنع المعجزات ليس جالسا على عرش
فوق الهيكل فشكراً لله ! إن المكان الرئيسى محفوظ
للنبوغ ، لقد كان القصر للآخرين أما هو فله المعبود .
وفخر النبوغ هو المجد الحقيقى فى نظر الفيلسوف ،
ومن المسموح به أن نؤمل أن الفلاسفة والعلماء سبرثون
المجد الذى اضطرت الإنسانية فى أوقات الوحشية
والصراع أن تنخص به المغامرات الحربية ، ولا أستطيع
أن أوافق على تلك المحاولة المبتدلة لانتقاص الغزاة
الفاخمين ، ولا بد أن يكون الإنسان سطحى العقل ليرى
فى الإسكندر رجلاً ملثاً العقل خرب آسيا ، فالجرب

لم يستطع الفرار من أعدائه إلا لأن بعض صغار الأمراء
راقهم أن يضعوه تحت حمايتهم ، وإذا كان هناك شيء
يثبت قوة الفكر الصميمة الكامنة في العقل البشري فهو
أنه برغم ما يعانيه المفكرون من عنث الحياة حتى في
العصر الحاضر فإنه لا يزال هناك رجال يقبلون أن
يقفوا حياتهم في نزاهة على طلب الحق ، وحينما يفكر
الإنسان في أن الحركة الفكرية جميعها التي تمت إلى
يومنا هذا قد قام بها رجال بائسون معذبون أرهقهم
الحزن الداخلي والخارجية وأنا نحن أنفسنا نحافظ على
تلك التقاليد بقلب ملئ بالملامح والخوف والآلام
أقول حينما نفكر في ذلك كله يزداد احترامنا للطبيعة
الإنسانية القادرة على طلب المثالي بمثل هذه الجهد المبذول .

والغزوات ربما كانت في الأزمنة السالفة وسيلة التقدم ،
ولم تكن هناك وسيلة أخرى لتقريب البشر بعضهم من
البعض وتحقيق وحدة الإنسانية ، وماذا كانت تكونه
الإنسانية لولا غزوات الإسكندر وفتوحات الرومان ؟
ولكن حينما يسود العقل في الدنيا يصبح أعظم الرجال هو
الذي قدم أكبر خدمة للأفكار والذي برز في البحث
والذي تفوق في الكشف ، ومن بادئ الأمر كان
للموهبة والنبوغ القيادة في كل شيء (المسيحية ،
والحروب الصليبية والإصلاح والثورة) ومع ذلك ظل
النبوغ متواضعا غير مفهوم ومضطهداً ، ونابليون لم يقم
الدنيا ويقعدها مثل لوثر وبرغم ذلك ماذا كان لوثر
طال حياته ؟ كان راهباً فقيراً مشلولاً من وظيفته



هيديا ليوربيديس

بمقام
الدكتور ابراهيم بكر

بكلية الآداب بجامعة عين شمس

أنقذ الإغريق من الغزو الفارسي المدمر وحفظ للعالم كله حضارة لا تداني وتراثاً ليس له نظير ؛ كما ذهب البعض الآخر إلى أن ميلاده كان في عام ٤٨٥ ق . م وهو العالم الذي أحرز فيه ايسخيلوس الجائزة الأولى لأول مرة في المسابقة المسرحية . ولكننا لا نستطيع أن نرجح كفة أحد الرأيين على الأخرى ، فقد اعتاد الرواة في الأزمان القديمة أن يربطوا ميلاد أعظم الشخصيات ببعض الأحداث التاريخية الهامة .

ولد يوربيديس في ضاحية فلبيا Phlya التي تبعد حوالي ٦٠ ميلاً شمال شرق أثينا ، ونشأ في بيت على جانب كبير من النبل والثراء ، فقد كان أبوه منيسارخوس Mnecarchos تاجراً من أغنياء الطبقة الوسطى الأثينية ، كما كانت أمه كليتو Kleito من أسرة نبيلة ، ولا عبرة لمهارات أرسطوفانيس بشأنها (كان يدعى أنها كانت بائعة خضر λαχανοπώλητρια) وإلا لما استطاع يوربيديس أن يشترك وهو صبي في الجوقة التي نظمها الأثينيون لترقص حول مذبح أبوللون الدلفي وكان لا يندمج في مثل هذه الجوقات إلا أبناء الأشراف ، ولما استطاع أن يتلقى تعليمه على يد المعلم المشهور بروديكوس Prodikos الذي كان يتقاضى

يعتبر يوربيديس Euripides أول شاعر مسرحي تراجيدي صور الحياة وما يجري فيها من أحداث تصويراً واقعياً ، كما صور شخصيات مسرحياته كما هي ، لا كما ينبغي أن تكون (قارن أرسطو ، فن الشعر ، ١٤٦٠ ب ٣٤) ؛ وهذا ما يميزه عن زميله ايسخيلوس Aeschylus وسوفوكليس Sophocles اللذين صوروا الشخصيات تصويراً سامياً بعيداً عن الواقع . وهذا التباين يرجع في الواقع إلى الظروف التي أحاطت بكل منهم ، فإيسخيلوس كان يمثل عقلية المحاربين القدماء المتدينين الذين انتصروا على الفرس في ماراثون وسلاميس بفضل آلهتهم ، وسوفوكليس كان يمثل عصر بيركليس الذهبي وهو وسط بين القديم والحديث ، أما يوربيديس فهو شاعر أثينا الحديثة ، أثينا التي أصبحت المركز الأول للمدنية والعلم والفلسفة ، أثينا التي أصبحت حدائقها وميادينها مسرحاً للمساجلات الخطابية والمناقشات العلمية والفلسفية بين شبابها الذي أصبح مولعاً بدراسة الخطابة والبلاغة والفلسفة .

لقد اختلف الرواة في تحديد تاريخ ميلاد يوربيديس فذهب البعض إلى أنه ولد في صيف عام ٤٨٠ ق . م يوم النصر العظيم في موقعة سلاميس ، ذلك النصر الذي

أجراً عالياً ، ولما استطاع أن يكرس كل حياته لفنه الذى كان لا يدرك إذ ذاك إلا ربحاً ضئيلاً ، ولما استطاع أن يكون مكتبة ضخمة مليئة بالكتب النادرة .

يبدو أن يوريديس قد أثار لأسرته بغض المشاكل منذ طفولته ، فقد تنبأ أحد العرافين لوالده بأن ابنه سيحظى بالإكليل فى المسابقات ، ولم يدركه الوالد أن ابنه سيكون ذا شأن عظيم فى المسابقات المسرحية ، بل ذهب ظنه إلى أن ذلك سيكون فى المسابقات الرياضية ، فدربته على ألعاب المصارعة والملاكمة ، وفعلًا فاز يوريديس ببعض جوائز المصارعة ولم يبلغ من العمر السابعة عشرة ، وأراد والده أن يسجل اسمه فى قائمة المتسابقين فى الألعاب الأولمبية ، ولكن صغره وقف حائلًا أمام تحقيق رغبة والده . كما يبدو أيضاً أن يوريديس كان يهوى الرسم فتعلمه وأتقنه ، وأنتج - على حد قول بعض الرواة - بضعة رسوم ظلت معروضة فى مدينة ميجارا لمدة طويلة .

لقد نال يوريديس قسطاً وافراً من العلم والمعرفة ، واستمع إلى كثير من مشاهير العلم والفلسفة واتصل بهم بحبل المودة ، فنشأ محباً للفلسفة ، حتى لقد قيل عنه إنه فيلسوف المسرح ، وأثر ذلك يظهر بوضوح فى كثرة الإشارات الفلسفية فى أعماله المسرحية .

ومن ثم فقد كان يوريديس جريئاً فى تفكيره لا يبالى الدين ولا التقاليد ، يفكر تفكيراً حراً إلى آخر حدود الحرية ، قصده الحق وإصلاح المجتمع ومحاربة مفاسده ، لا يردده عن ذلك كثرة حساده وناقديه أو سخط مواطنيه عليه وبخاصة النساء . فالآلهة وما يأتون به من أعمال ما هى فى نظره إلا مجرد أوهام أسطورية من نسج خيال الشعراء ، ومن هنا كانت مهاجمته للآلهة حتى لقد اتهم بالإلحاد ، ولكن هذا الإلحاد لم يكن فى الواقع إلا تنزيهاً للآلهة عن كل قول أو فعل لا يتفق وجدانها وقلميتها . وبالرغم من أن يوريديس كان

يتفق مع إسخيلوس فى أن وظيفة الشاعر الحق هى خناق المواطن الصالح ، إلا أنه كان يختلف معه فى وسيلة التوجيه . (قارن المساجلة التى عقدها أرسطوفانيس بين كل من إسخيلوس ويوريديس فى مسرحية الضفادع) فلم يكن من رأى يوريديس الاكتفاء بذكر الفضيلة والثناء على الأفاضل وإخفاء الإثم وعدم إذاعة الشرور ، بل كان ينادى بضرورة عرض الخير والشر ، فكان لا يتحرج من التعرض لكل نقائص البشرية يتناولها بالنقد والتحليل ، كما أنه لم يترك أى غوفج بشرى دون عرض وتحليل فى دراسة سيكلوجية عميقة ، فكشف عيوب المجتمع وعرض أمام مواطنيه نقائصهم . فليس بغريب إذن أن يثور ضده معاصروه ويتهموه بكل ألوان الاتهامات من إلحاد وشراسة وتفاحة فى التفكير ، وليس بغريب أيضاً أن يكون أقل كتّاب التراجيديات المعروفين نبلاً للتجائزة الأولى ، وأكثرهم تعرضاً لهكم وسخرية كتاب الكوميديا القديمة وعلى رأسهم أرسطوفانيس .

لقد كان يوريديس - على عكس سوفوكليس - متطوياً على نفسه ، فلم نسمع له بأى نشاط اجتماعى أو سياسى ؛ اللهم إلا ذهابه مرة على رأس بعثة إلى مدينة سيراكوس فى جزيرة صقلية (قارن أرسطو . الخطاب ٢ ، ٦) ولم يكن يتصل إلا بقلّة ممنأزة من الناس ، وكان يمضى معظم وقته إما بين كتبه التى تزخر بها مكتبته ، وإما فى كهف يطل على البحر فى جزيرة سلاميس حيث ينصرف لكتابة مسرحياته . (قارن أوليوس جيلبيوس ، الليالى الأتيكية ، ١٥ ، ٢٠) لذلك فنحن لا نعرف عن حياته الخاصة إلا بعض الروايات التى كان يتناقلها الرواة معتمدين فى ذلك ، فى معظم الأحيان ، على ما كتبه عنه حساده ومنافسوه وعلى ما لصقه به كتاب الكوميديا . ونحن طبعاً لا نستطيع قبول كل ما تقوله هذه الروايات ، فقد جاء مثلاً فى مسرحية « ثيسمو فوربازوساى » Thesmophoriazusae

أن النساء اجتمعن في عيد التيسموفوريا Thesmophoria واتفقن على قتل يوريديس لأنه فضحهن في مسرحياته ؛ ولكن الأمر انتهى بينه وبينهن بمقتد معاهدة سلام . ووثام ؛ ومن العجيب أن يتناقل الرواة موضوع هذه الكوميديا التي كتبها أرسطوفانيس على أنه حقيقة وقعت بالفعل . (قارن أوليوس جيلليوس ، للمرجع السابق) تروى إحدى هذه الروايات أنه تزوج مرتين خاتنه الأولى فطلقها وجاءت الثانية أسوأ من سابقتها . ولعل سبب انتشار هذه الرواية يرجع إلى ما كان يتخيله معاصروه من أن يوريديس كان يكره النساء لما كان يلقاه منهن في بيته فصورهن في أبشع صورة ، وبخاصة شخصية فيدرا في مسرحية هيبوليتوس . والحقيقة أن يوريديس قد تعمق في فهم النفس البشرية وبخاصة المرأة فلم يصور منها جانب الشر فقط وإنما صور أيضاً الجانب الخير فيها ، وشخصيتا الكستيس وإفجينيا خير دليل على ذلك . وتروى رواية أخرى أنه كان لبوريديس ثلاثة أبناء أصغرهم يسمى يوريديس على اسم أبيه وكان يحترف مثله مهنة كتابة الشعر الدرامي . وتذهب رواية ثالثة إلى أن جزءاً من كتاباته كان من عمل سقراط ، ولعل المقصود هو أن يوريديس كان يهتم بالفلسفة وأن مسرحياته كانت مليئة بالأفكار الفلسفية .

ويبدو أن يوريديس قد ضاق ذرعاً بحساده وناقديه ، وحزن لتفضيلهم أعمال صغار الشعراء على أعماله أكثر من مرة ، فترك أثينا في أواخر أيامه وهاجر أولاً إلى ماجنيسيا Magnesia حيث أكرمت وفادته وأعفى من الضرائب ، ثم إلى مقدونيا تلبية لدعوة ملكها أرخيلاوس Archelaus الذي احتفى به وأنزله على الرحب والسعة . لقد وجد يوريديس في مقدونيا جواً شاعرياً فحسن مقامه وبدأ في كتابة ثلاث مسرحيات ، ولكن القدر لم يمهله ليتمها ، فأتتها وتقدم بهرضها ابنه الأصغر ، وكانت هذه المسرحيات هي

باكخاي Bacchae أى عابدات باخوس ، والكمابون Alcmaeon ، وإفجينيا في أليس Iphigenia in Aulis توفي يوريديس باجاع معظم المؤرخين والنقاد في عام ٤٠٦ ق . م ودفن في مقدونيا بالقرب من وادي أريثوسا Arethusa . وقد حزن عليه الملك حزناً بالغاً وأقام له قبراً فخماً ؛ كما كان لنبا وفاته وقع أليم في أثينا ، فلبس سوفوكليس هو وأفراد فرقته رداء الحداد عند تقديمه أول عرض مسرحي بعد وصول هذا النبا الأليم ، وحاول الأثينيون استرداد رفاتة من مقدونيا ، ولما لم يحقق لهم الملك أرخلاوس رغبتهم ، أقاموا تخليداً لذكره قبراً خاوياً Cenotaph في الطريق بين أثينا وببريه وكتب عليه رثاء مؤثر . وهنا أيضاً لم يدخر الرواة وسعاً في خلق بعض الروايات حول موته ، فقد ذهب البعض إلى أن كلاب الصيد قد هاجمته ومزقته بينما كان في رحلة صيد مع الملك في الغابات ، وأضاف البعض الآخر أن ذلك قد حدث بتدبير بعض الحساد من شعراء البلاط الذين رشوا العبد القائم على أمر الكلاب ليطلقها عليه .

لقد بدأ يوريديس الكتابة للمسرح وهو في حوالي الثامنة عشرة من العمر (انظر أوليوس جيلليوس ، المرجع السابق) ولكنه لم يسمح له بتقديم أعماله في المسابقات المسرحية قبل عام ٤٥٥ ق . م وهو في حوالي الثلاثين من عمره ، حيث كانت مأساة « بنات بليادس » Peliades إحدى المسرحيات التي قدمت للعرض في تلك السنة ولم يفز هذه المرة إلا بالجائزة الثالثة . (انظر نورود . التراجيديات الأغريقية ص ١٧) ومنذ ذلك الوقت حتى وفاته لم يتوقف يوريديس عن الكتابة رغم كثرة حساده وناقديه ، ورغم كراهية معاصريه له ، ورغم قلة عدد المرات التي نال فيها الجائزة الأولى ، فهو لم يحظ بهذا الشرف إلا أربع مرات في حياته والمرة الخامسة كانت بعد وفاته عندما تقدم ابنه بعرض

مسرحياته التي كتبها في مقدونيا . لقد كتب يوريديس أكثر من مائة مسرحية ما بين تراجيديا ومسرحية سانوريه ، وصلنا منها ثمانى عشرة تراجيديا ومسرحية ساتورية واحدة . وقبل أن نتناول بعض هذه المسرحيات بالعرض والتحليل ، يجدر بنا أن نتحدث قليلا عن مميزات فن يوريديس وعن التجديدات التي أدخلها على فن كتابة المسرحية .

بالرغم من أن يوريديس لم يدخل أى تجديد ملموس على فن كتابة التراجيديا من ناحية الشكل، واتباع القواعد المسرحية التي ابتدعها سلفاه أيسخيلوس وسوفوكليس ، إلا أنه غير مضمون التراجيديا تغييراً جذرياً . فتراجيديات يوريديس قديمة في إطارها المادى وجديدة كل الجدة فيما عدا هذا الإطار ؛ فهي جديدة في رسم الشخصيات وفي مظهر ملابسا وأزيائها ، وجديدة أيضاً في الأفكار والمناقشات التي تجري على لسان هذه الشخصيات . كان الكاتب المسرحي يستمد موضوعات تراجيدياته في معظم الأحيان من الأساطير القديمة ، وقد اتبع يوريديس هذا النهج أيضاً ، ولكنه كيف هذه الأساطير لروح العصر الذي كان يعيش فيه ، وأدخل عليها من التعديلات ما يلائم غرضه ؛ فاهتم بالواقع الذي يكن بين طبائها ، ومزجها بالمناظر المألوفة ، والحوادث اليومية ، وجعل الأشخاص حقيقيين وعاديين ، واستخدمهم للتعلق الفلسفى على الأحداث ، وأنطق الآلهة بلغة عادية بها الكثير من الاصطلاحات العامة ، وبذلك جرد الأساطير من جلالها وقديستها ، فلم يهتم بتمجيد الآلهة والأبطال الخياليين ، ولكنه اعتنى بوصف الحياة الدنيا التي امتزج فيها الحزن والألم بالسرور والفرح، فجاءت معظم مسرحياته وسطاً بين التراجيديا والكوميديا، وهي ما يطلق عليها الآن اسم تراجيكوميدي Tragicomedy . كان الإنسان هو المحور الأساسى لمعظم مسرحيات يوريديس ، فكان لا يهتم إلا بتصويره

وتحليل نفسيته وتعليل سلوكه وتصرفاته ؛ ونتج عن ذلك أن أتيح له أن يصف الحياة العائلية بما فيها من مودة زوجية وغيرة وسعادة الأطفال وبرائهم مما يؤثر في المتفرج تأثيراً قوياً ، كما أتيح له لأول مرة أن يخصص للحب بكل ألوانه مكاناً كبيراً . مسرحياته، وكان من قبل يعتبر من العواطف التي لا تستحق أن تعرض على المسرح ، وعلى ذلك فإن مسرحياته قريبة الشبه جداً بمسرحيات العصر الحديث . لقد كان يوريديس يؤمن بالقدر في حدود حقيقة واحدة هي أن مصدر كل تصرف لإنسان إنما يرجع أولاً وأخيراً إلى طبيعة البشر لا إلى مشيئة الآلهة ؛ كما كان يؤمن بالديمقراطية التي يتساوى في ظلها الغنى والفقر ، فعب عن كراهيته للرق واهتم بالدفاع عن العبيد لأن الرق يفسد الأخلاق ويجعل العبد جباناً خائناً ؛ وكره الحرب وأحب السلم لأنه كان يعتقد أن شقاء المنتصر لا يقل عن بؤس المهزوم ، فالليونانيون المنتصرون في حرب طروادة قد لاقوا نكبات جسيمة لا تقل هولاً عما أصاب أهل طروادة من ذل وعبودية .

ونظراً لما أدخله يوريديس على الأساطير من تعديل وتبديل فقد كان مضطراً لإجراء بعض التغييرات في البناء المسرحى . لقد أصبح كل هم يوريديس يتركز في المناظر التمثيلية التي تعرض الشخصيات الرئيسية ، فتضاءل دور الجوقة وأصبحت مجرد أناشيد منفصلة لا تكاد تتصل بالموضوع الرئيسى، حتى لقد صارت مسرحياته لا تقوم على التفاعل بين الجوقة والأشخاص، بل على التفاعل والصراع بين الشخصيات المختلفة ، ومن ثم لم تعد الجوقة تشارك في الحوار إلا نادراً ولا تعين على تطور الحدث ، بل مجرد قواصل غنائية بين المشاهد التمثيلية ؛ وهي في ذلك على عكس سائبة أيسخيلوس وسوفوكليس ، وعلى عكس ما نادى به أرسطو خاصة بالدور الذي يجب أن تقوم به الجوقة

(قارن فن الشعر ١٤٥٦ ٢٧١ : يجب أن ينظر إلى الجوقة على أنها أحد الممثلين وأنها نولف جزءاً من الكل وتعين على تطور الحدث) ولذلك فإن يوريديس - وكأنه كان يفكر في تعويض هذا النقص في دور الجوقة - قد بذل كل همه في سبيل تهذيب أغاني الجوقة وصقل لغتها وتجميل أساليبها، وتجويد الموسيقى المصاحبة لها فجاءت أغاني رائعة غاية في الإبداع .

لقد كان يوريديس يجد نفسه أيضاً مضطراً في بعض الأحيان لأن يقدم تفسيراً لبعض المعلومات التي تساعد النظارة على فهم وجهة نظره وعلى تتبع سير الأحداث في مسرحياته ؛ ومن ثم فقد استخدم لهذا الغرض المقدمة Prologue ، وهي ذلك الجزء من المسرحية الذي يسبق دخول الجوقة على المسرح لأول مرة (أرسطو ، فن الشعر ، ١٤٥٢ ب ١٩) . لقد وجدت المقدمة في بعض مسرحيات أيسخيلوس وسوفوكليس ، ولكنها عند يوريديس تتميز بخلوها من العنصر الدرامي ، وبأنها مجرد سرد يجري على لسان شخص باسم الشاعر يفسر بعض الأشياء التي تعين المتفرج على فهم النقطة التي بدأ الكاتب منها سير الأحداث في مسرحيته ، ومن هنا جاء المعنى العصري لكلمة مقدمة Prologue .

لقد تميز فن يوريديس أيضاً بكثرة استخدام ما يسمى Deus ex machina أي تدخل الآلهة في نهاية المسرحية لحل عقدة مسرحياته التي كان يستحيل عليه حلها . وإذا جاز لنا أن نجد ما يبرر استخدام يوريديس للمقدمة ، فليس لتدخل الآلهة على هذا النحو ما يبرره ؛ وقد عاب عليه أرسطو ذلك وقال بأن نهاية المسرحيات يجب أن تستنتج من الأحداث نفسها لا من تدخل الآلهة . (فن الشعر ١١٤٥٤ ب ١) .

أما أسلوب يوريديس فهو السهل الممتنع ، وقد اعترف بحال لغته ورقة أسلوبه كل النقاد القدماء بما في

ذلك أرسطوفانيس الذي طاملاً هاجمه في كثير من مسرحياته . فهو أول من ابتدع أسلوباً غير مزخرف تكثر فيه الكلمات العادية ولكنها مرتبة ترتيباً يسمو بها إلى ذروة البلاغة . (قارن أرسطو ، فن الشعر ، ١٤٥٨ أ ٢٠ - ١٤٥٨ ب ٢٥) وبذلك خلص التراجيديا من العبارات الرنانة والألفاظ الضخمة والكلمات الثقيلة وتجنب الثرثرة والمهاترة والغموض والإيهام ، وقدّم على المسرح مناظر من الحياة الواقعية وشخصيات تتكلم بلغة مفهومة . (قارن أرسطوفانيس ، الضفادع ، الموازنة بين أيسخيلوس ويوريديس) . ومن ثم فقد ذاع صيت يوريديس في أواخر أيامه ، وأصبح من أعظم الشعراء ، وأصبحت أشعاره أكثر الأشعار ذيوماً وانتشاراً لا في أثينا فحسب بل في كل العالم الإغريقي ، كما أصبح أحب شاعر إلى الأجيال المتعاقبة والنموذج الذي يحتذيه الشعراء في كل العصور والأمصار .

وفيما يتعلق بما بقي لنا من مسرحياته ؛ فإن أهم ما يلفت النظر فيها أن معظم أسائها للنساء هن البطلات اللاتي يدور عليهن محور المسرحيات ؛ وحتى بعض ما كان اسمها لرجل كانت البطولة فيها لامرأة مثل مسرحية « هيبوليتوس » فالبطولة فيها لقيديرا كما سئرى . وعلى أية حال فإننا لا نستطيع أن نتناول في هذا المقال كل المسرحيات بالعرض والتحليل ، وإنما سنكتفى بتسع تراجيديات كانت - لأهميتها - تدرس لطلبة المدارس في العالم القديم ، وبالمسرحية الساتورية لأنها الوحيدة التي بقيت لنا من هذا اللون من المسرحيات .

تعتبر مسرحية «الكستيس» Alcæstis — Ἀλκίστις في رأى معظم النقاد أندم ما وصلنا من أعمال يوريديس (انظر روز ، الأدب الإغريقي ص ١٨٠ ؛ نورود ، التراجيديا الإغريقية ص ١٨٦) وكانت تكون الجزء الرابع من الرباعية Tetralogy التي قدمها للعرض في مسابقة عام ٤٣٨ ق . م . أى أنها حلت محل المسرحية

الساتورية التي تعود لشمراء تقدمها بعد ثلاث تراجديات ؛ وهذا يؤيد الرأي القائل بأن يوريديس كان يكره تقديم المسرحيات الساتورية . (قارن روز ، المرجع السابق ص ١٩٩) وتتلخص أحداث هذه المسرحية في أن أدميثوس Admetus ملك تساليا قد تحدد لموته لحظة معينة حان حينها ، ولكن الإله أبوللون Apollon استطاع استمالة إله الموت « ثاناتوس » Thanatos بأن يتركه يعيش لو قبل أحد غيره أن يموت بدلا منه ؛ وبعثا حاول أدميثوس إقناع أبيه وأمه بأن يتنازلا له عن البقية الباقية من عمرهما دون جدوى ؛ أما زوجته الكستيس فقد وافقت على أن تحمل محله في الذهاب إلى العالم الآخر ، ولكن البطل هيراكليس Heracles الذي كان قد نزل ضيفاً على أدميثوس فأكرم وفادته رغم حزنه على وفاة زوجته ، استطاع إعادتها إلى عالم الدنيا بعد معركة دارت بينه وبين إله الموت ؛ وتنتهي المسرحية بفرح أدميثوس بعودة زوجته ، وتعلق من هيراكليس على كرم الضيافة ، وتعجب الجوقة من غموض تصرفات الآلهة .

إن من الصعب علينا إدراك هدف يوريديس من كتابة هذه المسرحية ، ولعله نعلم عرض الأسطورة ليشكك الأثينيين في صحتها ، أو ليلفت نظرهم إلى أن هذه الأسطورة ، التي تعلو من شأن خلق المرأة باعتبارها خير صديق لزوجها ، لم تدرك أن الزوج الذي يقبل مثل هذه التضحية هو من أحط المخلوقات . لقد قال بعض النقاد بأن هذه المسرحية كوميديا أقرب منها تراجيديا ، وقال البعض الآخر بأنها مسرحية ساتورية ؛ وساعدهم على ذلك نهايتها السعيدة وأنها حلت محل المسرحية الساتورية في الرباعية التي قدمت في ذلك العام ، والواقع أنها ليست مسرحية كوميديا ولا مسرحية ساتورية فليس بها ساتيرز ولغتها سامية لا تحتوي على ألفاظ بذيئة أو نكات فاضحة ؛ ولكنها أيضاً ليست

تراجيديا بالمعنى الصحيح ، وإنما هي مسرحية مزيلة يمتزج فيها الجدل بالهزل في صورة إنسانية صادقة .

ومسرحية هيبوليتوس Hippolytus — Ἱππόλυτος التي عرضت لأول مرة في عام ٤٢٨ ق . م وفازت بالجائزة الأولى ، تختلف كل الاختلاف في طابعها عن المسرحية السابقة الكستيس . وتتركز أحداثها — بالرغم من عنوانها — حول شخصية نسائية هي فيدرا Phaidra التي وقعت فريسة للغريزة الجنسية فسيطرت عليها سيطرة تامة . فالمسرحية إذن تعالج مشكلة سيكولوجية بحثة . لقد وقعت فيدرا ، زوجة ثيسوس Theseus ملك أثينا ، في هوى ابن زوجها المسمى هيبوليتوس ، وملك عليها حبها كل مشاعرها ولم تستطع رغم عفها وطهارتها أن تقاومه أو أن تخفيه . وقد تعمق يوريديس في دراسة الصراع الرهيب الذي دار بين مشاعرها المتضادة . أما هيبوليتوس فهو ، كما صورته يوريديس ، على العكس من فيدرا ، عذرى الروح παρθένον ψυχήν (المسرحية ، ١٠٠٦) عفيف النفس ينفر من الغريزة الجنسية . لذلك فإنه حين يعلم بذلك الحب يثور عليها ويلعنها ويسخط عليها ويزدرجها ، فلا تملك إلا أن تنتحر ، ولا تنسى أن تنقم ممن أهان كبرياءها وأذلها وازدرى حبها ، فتترك رسالة لزوجها تهم فيها ابنه بأنه قد راودها عن نفسها فأبت وفضلت الانتحار . فالمسرحية تصوير للصراع بين العاطفتين المتضادتين الشهوة والعفة . ويعمل يوريديس على إبراز هذا التباين بين شخصيتي فيدرا وهيبوليتوس بإظهار الإختلاف أرتيميس وأفروديت ، رمزي العفة والشهوة ، في مقدمة المسرحية وختامها ، ليقدم نوعاً من التعليق الرمزي على مجرى الحوادث وعلى الشخصيتين المتناقضتين فيدرا وهيبوليتوس . ويقف الملك ثيسوس ، الزوج والوالد ، بين هاتين الشخصيتين مضطرب العقل مشتت العواطف لا يستطيع الحكم على الأحداث . أو

الأشخاص ؛ فهو ، حين يلوذ ابنه بالصمت لإجلاله هو نفسه وحفظاً لعهد قطعه على نفسه بعدم البوح بالسراً ، يسارع بتصديق كلام زوجته ويصب على ولده اللغة التي أودت به إلى حتفه . وعلى ذلك فإنه يمكننا القول بأنه على الرغم من أن يوريديس قد خص فيدرا بأكثر قسط من الاهتمام ، إلا أن المساة كانت نتيجة تصارع ثلاثة أنواع متضادة من الشخصيات لكل منها نقطة ضعفها الخاصة . فإن فيدرا قد استولى عليها حبها للقاتل فأغوى بصيرتها ، وهيوليتوس سيطر عليه كبرياؤه وبرود روحه ، أما ثيسوس فكان عاجزاً عن أن يتدبر أى أمر أو أن يعالج أى موقف خارج عن مألوف الحياة العادية .

وتأتى مسرحية هيكوبا Hecuba أو Hekabe Ἑκάβη في ترتيب ما وصلنا من أعمال يوريديس بعد مسرحية هيوليتوس ، فقد عرضت في عام ٤٢٥ ق . م ، وهذه المسرحية أيضاً تصور عاطفة أخرى من عواطف المرأة وهى عاطفة الأمومة ، التي لا تقل أهمية عن عاطفة الحب والغيرة أو أى عاطفة أخرى يجيش بها قلب المرأة . وتتلخص أحداث هذه المسرحية في أن هيكوبا ، زوجة بريام Priam ملك طروادة المدمورة ، قد حطمها الحزن والأسى لسقوط بلادها في أيدي الأعداء ووقوعها هي وبنات جنسها أسرى في أيديهم ، وهى الآن مفزعة مضطربة لتقدمهم ابنتها بوليكسينى Polyxene قرباناً لروح أخيل Achilles ولكنها تكتشف أيضاً أن أصغر أبنائها المدعو بوليديوروس Polydorus قد اغتاله بوليمستور Polymestor ملك طاقيا ، فقتلها، ويشور ثائرها، وتدفعها عاطفة الأمومة إلى الانتقام من ذلك الوحش الآدى ، فتلجأ إلى أجائمنون Agamemnon ، وتضرع إليه أن يمكنها من الثأر لقتل ولدها . وبعد تردد من جانب أجائمنون يوافق على ترك حليفه ملك طراقيا هيكوبا تفعل به

ما تشاء ، وذلك لإرضاء لابنتها كاستندرا Cassandra سبيه أجائمنون ومحظيته . تتحایل هيكوبا على إحضار بوليمستور هو وأولاده إلى مخيمها ، حيث تفقأ له عينيه هى والطرواديات الأسيرات بعد أن يقتل أبناءه أمام ناظره . وتنتهى المسرحية بخروج هيكوبا لتدفن موتاهها ، بينما يتبع الأسيرات الطرواديات سادتهم الجدد إلى الخيام انتظاراً لوقت إبحار السفينة .

إن عقدة المسرحية بسيطة للغاية ، وبعض النقاد يرمونها بالضعف ، ويرجعون السبب في اختيارها ككتاب مدرسى إلى سهولة لغتها . (قارن نورود ، التراجيديات الإغريقية ص ٢١٦) وعلى أية حال ، فإنه يبدو أن يوريديس ، الذى كان يكره الحروب ، قد أراد بكتابة هذه المسرحية أن يشير إلى التكتبات التي تسببها حرب البلوبونيز التي كانت تدور رحاها إذ ذاك . فأساة هيكوبا كانت نتيجة للصراع المدمر بين الإغريق والطرواديين ، إذ من كوارث الحروب أن يقتل الشباب وتنطلق الشرور والآثام وتنحط القيم الأخلاقية . أما مسرحية أندروماك Andromache — Ἀνδρομάχη فقد قدمت للعرض في أوائل حرب البلوبونيز ، (قارن التعليق على سطر ٤٤٥ من المسرحية) وإن كنا لا نعرف التاريخ على وجه الدقة . وأحداثها تدور — مثل مسرحية هيكوبا — حول نتائج حرب طروادة . ويبدو أنها لم تعرض في أثينا (المراجع السابق) بل ربما كان في أرجوس ؛ وليس هذا أمراً غريباً ، فقد كانت سياسة أثينا ترمى إلى تكوين حلف بينها وبين دويلات البلوبونيز (قارن أرسطوفانيس ، الفرسان ، سطر ٤٦٥ وما بعده) لكي تحدد من توسع نفوذ اسبرطة ، وعرض مسرحية كاندروماك في إحدى دويلات البلوبونيز فيه دعاية ضد اسبرطة ؛ فقد صور يوريديس في المسرحية الملك الاسبرطى مينلاوس Menelaos وابنته هيرميون Hermione في صورة بغيضة . وتتلخص أحداث هذه

لتطاوله على أبوللون . يظهر بيليوس مرة أخرى ليتحقق من خبر هروب هيرميون مع أورستيس . وبعد برهة يدخل رسول ينعى إليه نبأ مقتل نيوبتوليموس في دلفى بتدبير من أوستيس ، فيبكيه بيليوس بكاء مرّاً . وتنتهى المسرحية بظهور الإلهة ثيتيس التى تبشر بيليوس بالخلود وتأمر بذهاب أندروماك وابنها إلى مولوسيا Molossia حيث تزوج من ملكها هيلينوس Helenus ، وتنبأ بأن ابنها سيصبح ملكاً على مولوسيا وسيخرج من صلبه ملوك يحكمون البلاد حكماً عادلاً يسوده الأمن والسلام .

إن مسرحية أندروماك أيضاً تحلل نفسية المرأة، فهى تعرض نموذجين متضادين من النساء أندروماك ، وهرميون . وقد اعتبر البعض هذه المسرحية من مسرحيات الدرجة الثانية التى ينطبق عليها تعريف أرسطو لهذا النوع بأنه يحتوى على موضوع مزدوج ينتهى بنهاية سعيدة للأخير ونهاية فاجعة للأشهر . (قارن أرسطو ، فن الشعر ، ١٤٥٣ أ ٣٠) .

وفى نهاية عام ٤١٦ ق . م دمر الأثينيون الجزيرة الدورية ميلوس Melos ، لا لشيء إلا أنها آثرت الحياد فى النزاع القائم بين أثينا واسبرطة ، الأمر الذى أثار يورنيديس ودفعه إلى كتابة مسرحية نساء طروادة آثار Troades — Τροάδες ، التى قدمت للعرض فى عيد ديونيسيا الكبير Great Dionysia لعام ٤١٥ ق . م . وهذه المسرحية تشبه المسرحيتين السابقتين هيكوبا وأندروماك فى أنها تعرض نتائج الحروب المدمرة ، فهى عبارة عن سلسلة من المشاهد المحزنة التى أصابت نساء طروادة وأطفالها أثناء الحرب وبعدها .

المسرحية فى أن أندروماك ، أرملة البطل الطروادى هكتور Hector ، قد أصبحت بعد سقوط طروادة من نصيب نيوبتوليموس Neoptolemos ابن أخيل، وأنجبت منه ولداً اسمه مولوسوس Molossos ولكن فيما بعد تزوج نيوبتوليموس من هيرميون ابنة مينلاوس ملك اسبرطة وهيلين Helen أجمل نساء العالم التى قامت بسببها حرب طروادة . وكان زواجاً غير سعيد ، فاستولت الغيرة على هيرميون فأعدت مؤامرة لقتل أندروماك وابنها . انتهزت هيرميون فرصة غياب زوجها ، الذى كان قد ذهب إلى دلفى ليطلب الصفح والفران من أبوللون لتطاوله عليه ، وأرسلت فى طلب أبيها ليعاونها على تنفيذ مؤامرتها . أحست أندروماك بما يدبر لها ، فأخفت ابنها فى مكان أمين ، ولجأت إلى مذيح الإلهة ثيتيس Thetis (أم أخيل) بعد أن أرسلت من يستدعى لها بيليوس Peleus الجد الأكبر للطفل ، عله يستطيع انقاذاها من محنتها . ولكن مينلاوس استطاع أن يكتشف مكان الطفل قبل وصول بيليوس ، ووعده أندروماك بترك الطفل إن هى خرجت من المذبح واستسلمت للموت ، فتخرج إبقاء على حياة ولدها ، ولكنه كان وعداً كذباً . يصل بيليوس فى الوقت المناسب لينقذ أندروماك وطفلها ويصحبهما معه إلى قصره ، بعد أن يشيع مينلاوس من قارص الكلام ما يضطره إلى العودة إلى بلاده . ترى هيرميون نفسها وحيدة وقد فشلت حيلها ، ويستولى عليها اللعن وتنتابها الهواجس لما سيحل بها على يد زوجها عند ما يعود ويعلم حقيقة الأمر ، فياكل قلبها الندم وتحاول الانتحار ، لولا وصول ابن عمها وخطيبها السابق أورستيس ، الذى يذهب بها بعيداً ، بعد أن يشير إلى أن زوجها نيوبتوليموس لا بد وأن يلقى حتفه

وفي حوالي عام ٤١٠ ق. م تقدم يوريديس بعرض مسرحية الفينيقيات *Phoenissae* — *Φοινισσαι* ، نسبة إلى أفراد الجوقة ، التي كانت تتألف من مجموعة من الإماء الفينيقيات المكرسات لعبادة الإله أبوللون، وكن في طريقهن إلى دلفي ، لولا أن عاقبتن الحرب في طيبة ، تلك المدينة التي يشعرن نحوها بنوع من التعاطف ، لأن سلفهن الأكبر كاداموس *Kadmos* الفينيقي هو الذي أسسها ؛ لذلك فإن علاقتهن بأحداث المسرحية علاقة سطحية ، فدورهن قاصر على تمثيل دور المشاهدات للأحداث التي تعرض أمامهن . وهذه المسرحية هي أطول مسرحية وصلتنا من كل أعمال كتاب المسرح الإغريقي . وهي تعرض كل النكبات التي حلت بأسرة أوديبوس بعد أن اكتشف الحقيقة وفقاً عينيه ؛ أي أنها تعرض في وقت واحد أحداث مسرحية سبعة ضد طيبة لأيسخيلوس ، وأنتيجونا وأوديبوس في كولاوني لسوفوكليس .

أما مسرحية أورستيس *Orestes* — *Ορέστης* التي عرضت في عام ٤٠٨ ق. م ، فهي ميلودراما تركز معظم أحداثها حول شخصية البطل أورستيس ، تلك الشخصية المريضة التي أصابها الجنون بعد قتل كليتمنسترا *Clytaemnestra* وأيجستوس *Aegisthus* . لقد نالت هذه المسرحية شهرة فائقة في العصور القديمة ، حتى لقد استمر تدريسها في المدارس — هي ومسرحيتي الفينيقيات وهيوكوبا — حتى العصر البيزنطي . وتتلخص أحداث المسرحية في أن أورستيس قد أصابه مس من الجنون بعد قتله أمه وعشيقها انتقاماً لقتلهما أباه وتدنيسهما فراش الزوجية ، بينما تقوم أخته الكترا بتريضه والعناية به ، وهما الآن حبيسان في القصر إلى أن يستعذر مجلس المدينة أمراً برجمهما حتى الموت

لارتكابهما تلك الجريمة الشنعاء . يتوسل أورستيس إلى مينلاوس ليدافع عنه فقد فعل ما فعل انتقاماً لقتل أخيه أجاممنون ، ولكن مينلاوس يراوغ ويخبره بأن أمه في النجاة مرهون بقرار المجلس ، ويخرج مشياً بالاحتقار والازدراء من أورستيس ، الذي يدبر مع الكترا وصديقه بيلاديس أمر الانتقام من مينلاوس لرفضه تقديم المساعدة لم وذلك بقتل زوجته هيلين ، التي كانت السبب في كل تلك الأهوال والنكبات . ولكن هيلين تختفي في ظروف غامضة ، فيقبضون على ابنتها هيرميون ويهددون مينلاوس بقتلها إذا لم يعمل على إنقاذهم ، ويتعقد الموقف فيظهر الإله أبوللون من عليائه (*deus ex machina*) ليضع حداً لهذه المنازعات فهو يعلن أن هيلين ستصبح إحدى حوريات البحر ، وأن الكترا ستزوج من بيلاديس وهيرميون . من أورستيس ، الذي عليه أن يتقدم للمحاكمة أمام الإله أثينا ، حيث سيتولى أبوللون أمر التوفيق بينه وبين أعضاء مجلس المدينة .

إن هذه المسرحية — وكثيراً من مسرحيات يوريديس الأخرى — تنتهي نهاية سعيدة . ويبدو أن يوريديس قد أحب في أيامه الأخيرة ذلك اللون من المسرحيات ، لأنه كان يؤمن بالتسامح ، حتى لقد علق بعض النقاد على ذلك بأن يوريديس أراد أن يقول للناس : يجب أن يتوقع الخطأ ، إن الانتقام لا يفيد ، اجنحوا إلى السلم وليعف كل منكم عن خطيئة الآخر . (فان مري ، يوريديس وعصره ص ١٦٣ وما بعدها) إننا لا نعرف التاريخ الذي عرضت فيه مسرحية ريسوس *Rhesos* — *Ρήσος* . وقد اختلف النقاد — القدماء والمحدثون — حول نسبتها إلى يوريديس ولكن يبدو أن الرأي الراجح هو الذي يرى أنها لإحدى

أعمال يوريديس المبكرة (قارن نورود ، التراجيديات الإغريقية ص ٢٩٣ وما بعدها) . إن أحداث هذه المسرحية مستمدة من الأنشودة العاشرة من إلياذة هومر . وتتلخص هذه الأحداث في أن هيكتور بطل أبطال الجانب الطروادى يقرر إرسال من يكتشف خطوط الأعداء، ويرى إن كان الإغريق يبحرون فعلا إلى بلادهم أم لا . يتطوع للقيام بهذه المهمة من يدعى دولون Dolon ؛ وبعد رحيله يقبل رسول يعلن قرب وصول ريسوس على رأس قوات ضخمة من طراقيا . يستقبله هيكتور بفتور ويلومه على تأخره فقد أتى والحرب قد أوشكت على النهاية ، فيرد ريسوس على ذلك بأنه مستعد لوضع حد لهذه الحرب في يوم واحد . يتمكن البطالان الإغريقيان أوديسيوس Odysseus وديوميديس Diomedes من إلقاء القبض على دولون ومعرفة كلمة السر للدخول للمعسكر الطروادى . تظهر لها الإلهة أثينا وتقودهما إلى معسكر ريسوس لقتله والاستيلاء على مواقعه . يعقب ذلك مشهد مثير ، إذ يقترب منهم باريس Paris ويكاد يكشف لعبتهم ، لولا أن خدعته أثينا وتظاهرت بأنها أفروديت ؛ كما يقبض الحراس على أوديسيوس ولكنه يتمكن من التخلص منهم باستخدام كلمة السر . يدخل سائق عربة ريسوس الحربية جريحا ويعلن خبر مقتل سيده. ثم تظهر أم ريسوس ، وهى إحدى إلهات الشعر Muses تحمل جثته وهى تبكى وتنتحب وتلعن أوديسيوس وديوميديس ، وتعد بأنها ستجعل ابنها خالداً في كهف على جبل بانجايون Pangaion في طراقيا . وأخيراً يخرج هيكتور ليشن معركة على الأغريق مصحوباً بكلمات مشجعة ترددها أفراد الجوقة .

والكيكلوبس Cyclops — Κύκλωψ هى المسرحية

الساتورية الوحيدة التى وصلتنا كاملة من هذا اللون من المسرحيات . وهذه المسرحيات تشبه التراجيديات في شكلها والموضوعات التى تعالجها ، ولا تختلف عنها إلا في أنها تتناول الموضوعات بطريقة أخف، وتتخللها بعض الدعابات والنكات ولكن بطريقة أقل من الكوميديا وأفراد الجوقة بها هم دائماً الشخصيات الساتورية . والكيكلوبس واحد من العالقة ذو عين واحدة في منتصف الجبهة ، وزعيمهم بوليفيموس Polyphemus هو بطل مسرحية الكيكلوبس ليوريديس . إن موضوع المسرحية مستمد من الأوديسا (الأنشودة العاشرة من سطر ١٠٥ إلى ٥٦٦) ؛ وهى أصغر مسرحية وصلتنا من تراث المسرح الإغريقى ، فعدد أبياتها حوالى سبعةائة أو يزيد قليلا ؛ وتاريخ عرضها غير معروف على وجه الدقة ، وإن أكد البعض أنها عرضت قبل عام ٤٣٨ ق . م . أما أحداثها — التى تجري أمام كهف الكيكلوبس فوق جبل إتنا Etna بصقلية — فتتناقص في أن الريح قد قذفت بسفينة أوديسيوس إلى جبل إتنا أثناء عودته إلى بلاده بعد حرب طروادة ، فنزل هو ورفاقه للبحث عن الموت . يقابلهم سيلينوس Silenus ويخبرهم كيف أن الكيكلوبس قد أسره هو وزملاءه الساتيرز — الذين يكونون أفراد الجوقة — وهم الآن يقومون على خدمته ، كما يخبرهم أن أحسن ما يقدم للضيوف في هذا المكان هو أن يأكل الكيكلوبس لحمهم ! يفكر أوديسيوس في الخروج من هذا المأزق ، فيعرض على سيلينوس بعض الخمر نظير بعض الجبن واللحم ؛ ولكن الكيكلوبس بوليفيموس يفاجئهم فيسأل أوديسيوس عن اسمه فيجيبه بأنه « لا أحد » οὐδείς ، ثم يقودهم إلى داخل الكهف ليأكلهم واحداً بعد واحد . وبعد أغنية من الساتيرز يعبرون فيها عن اشمزازهم من وحشية

بالفرح لعودته ويدهاته ويحاول استمالته بأن يعرض عليه الزواج من إحدى بناته ، فيصبح الوريث للعرش من بعده ، فيرفض ياسون ويخبره بأنه إنما أتى ليسترد ملك أبيه . يكظم بلياس غيظه ويفكر في إبعاد ياسون بأى وسيلة . فيدعى أن الآلهة قد تجلبت له في الحلم، وأمرته بإحضار الفروة الذهبية من مدينة كولخيس Colchis على ساحل البحر الأسود ، ولكن شيخوخته تحول بينه وبين تلبية أمر الآلهة ، ويقسم لياسون بأغلظ الإيمان بأنه إن أحضرها له فسوف ينزل له عن العرش ويترك له كل شيء . يوافق ياسون على القيام بهذه المهمة حقناً للدماء التي كانت ستراف لولجأ إلى القتال . يقطع ياسون مع نخبة مختارة من أبطال اليونان إلى مدينة كولخيس ، حيث يستقبلهم ملكها بالرحاب ، وإذا يعلم بغيتهم ، يضع أمامهم العراقيل، ويخبرهم بأنه يجب على من يريد الحصول على الفروة الذهبية أن يشد إلى المحراث ثورين وحشين ينثنان من منخاريهما لحيباً من نار ، ويحرث بهما قطعة أرض معينة ، ثم يبلر في هذه الأرض أسنان تين فتنب في الحال عمالقة مسلحين ، عليه أن يستأصلهم في الحال . فإذا تم ذلك كان عليه أيضاً أن يتغلب على الأفعوان الوحشى الذى يقوم على حراسة الفروة الذهبية، وقد استطاع ياسون أن يتغلب على كل هذه المخاطر بمساعدة ميديا ابنة ملك كولخيس وكانت على علم بعلوم السحر وفنونه . لقد وقعت ميديا في حب ياسون، وتلحقت في هواه وصارحته بهذا الحب ففرح به وقبل معونتها، بعد أن عاهدتها على الحب والوفاء والزواج منها إن تم له الحصول على الفروة الذهبية وعاد سالماً إلى بلاده . وفعلاً تم له ما أراد وهرب هو وزملاؤه سراً تصحبهم ميديا التي تركت الأهل والوطن واستسلمت لنداء قلبها . وعند عودته إلى إيولكوس وجد أن عمه

هذا الكيكلوبس ، يدخل أوديسيوس فيخبرنا أن الكيكلوبس التهم اثنين من رفاقه ، أما هو فقد استطاع استمالته ببعض الخمر فسمح بأن يكون آخر من يؤكل . ينتهز أوديسيوس فرصة نوم الكيكلوبس ، بعد أن امتلأ باللحم والخمر وأصبح غير قادر على الحركة ، ويفقأ له عينه الوحيدة بسيف حمأة في النار . يصرخ الكيكلوبس مستغيثاً ويخرج متخطباً ليجث عن الـ « لا أحد » الذى فعل به ذلك . وهكذا يتمكن الجميع من التسلل إلى السفينة فرحين مهللين ، بينما الكيكلوبس ما زال يصرخ متوعداً الـ « لا أحد » .

نأتى الآن إلى بيت القصيد في المقال ، أقصد مسرحية ميديا Medea — Médée التي قدمت للعرض في عام ٤٣١ ق.م. وبالرغم من أنها من أعظم مسرحيات يوريبيديس ، إلا أنها لم تفز إلا بالجائزة الثالثة . وهى مأساة مثيرة من مأسى الحب العنيف الذى انقلب إلى بغض أعنف ، ويعتبرها بعض النقاد أقدم مسرحية وصلتنا من مسرحيات النماذج الاجتماعية . (قارن الأرديس نيكول ، المسرحية العالمية ، الجزء الأول ص ٩٣) ولكى نفهم المسرحية فهماً تاماً ، ينبغى الإحاطة ببعض الأحداث التي سبقت بداية المسرحية .

ظل أبسون Aeson يحكم مدينة إيولكوس Iolcus في تساليا ، حتى أنزله أخوه بلياس Pallas عن العرش واغتصب ملكه ، وكان له ولد صغير يدعى ياسون Iason ، خشى عليه أبوه من عسف الملك المقتصب ، فأذاع نبأ موته ثم عهد به لخلصة إلى الرب العظيم خيرون Chiron ليتولاه برعايته ، وبلغته العلم والحكمة، ويدربه على فنون الحرب والقتال . ولما اشتد عضد الفتى ياسون ، صمم على العودة إلى بلدة إيولكوس ليسترد من عمه ملك أبيه . يتظاهر عمه بلياس

تكون السعادة عندما لا يدب الشقاق بين المرء وزوجه . أما الآن فقد تفككت أعز وأصدق ما بينهما من عرى المحبة ، ولم يبق غير الشقاق والكراهية ؛ وذلك لأن ياسون قد غدر بها وبولديها فهجر فراشها من أجل عروس ملكية ، إذ تزوج من ابنة كريون ملك هذه البلاد . . . لقد علمتها الكوارث التي نزلت بها نتيجة هجران الأهل والوطن . لأنها لتبغض ولديها ولا تبتهج لرويتها . وإلى لا توجس خيفة وأخشى أن تتخذ قراراً خطيراً ، فهي حادة الطبع ولن تتحمل الإهانة ؛ إلى أعرفها حق المعرفة . وإلى لأخشى أن تتسلل إلى غرفها حيث يوجد فراشها وتغمد في أحشائها سيفاً بتاراً ، أو تقتل الملك وزوجها فتجر على نفسها الويلات . لأنها محقة ، ومن يقحم نفسه في عداها معها فلن يحرز لنفسه النصر بسهولة . ولكن ها هما ولداها مقبلان بعد أن تمرنا على السباق ، لهما لا يكثران بمصائب أمهما ، لأن الصبية الأحداث لا تطيق عبء الأحزان .

وهنا يدخل مربى ولدى ميديا ومعه الولدان ؛ فيسأل المربية عما كانت تردده من كلام فتتخايت عليه فيزأ بها ويشعرها أن لديه من الأسرار ما لا تعلمه هي . فإذا ألحت عليه ليذكر لها تلك الأسرار ، أخبرها بأن كريون ملك كورنثة سينفى ميديا وولديها عن البلاد ؛ تدخل الجوقة التي تتألف من فتيات من كورنثة جنن ليسألن عن ميديا . يسمع صوت ميديا من الداخل وهي تئن وتئن وتبكي وتهدد وتذمر بشر مستطير تلحقه بزوجها وبأهل البيت جميعاً فينسحب المربى والمربية بالولدين . تظهر ميديا وهي في حالة شديدة من المم والقلق فتحدث إلى أفراد الجوقة بما جازاها به زوجها الخائن ياسون الذي فضله على أبيها وقومها وهربت معه بعد أن سهلت له الحصول على الفروة الذهبية ،

لباس كان قد خدعه ولا ينوى أن يبر بوعده . فكيف السبيل إلى خلعه ؟ هل يستطيع هو ومن معه على قتلهم أن يهزموا ذلك الملك الجبار العاقى ؟ أو يشر الفتنة ويؤجج حرباً أهلية ويطلب منازلة هذا الغاصب في ساحة القتال ؟ ولكن ميديا تخرجه من حيرته وتقدم له العلاج الناجع الذي يخلصه من عدوه اللدود ، إذ تستعين بسحرها مرة أخرى وتخدع بنات بلياس وتجعلن يقدمن لأبيهن شراباً ساماً على أنه سيعيد إليه الشباب ولكنه يقضى عليه في الحال . وبذلك يعود العرش إلى ياسون ، ولكنه بعد فترة يتنازل عن العرش لابن عمه الملك المقتول ، ويهاجر إلى كورنثة مع زوجته ميديا وولديه اللذين أنجبهما منها . وفي كورنثة يعيش مع زوجته وولديه عيشة راضية زهاء العشر سنوات . ولكن الأمر لم ينته عند هذا الحد ، فإن ياسون لم يستمر على وفائه لزوجته ونسى عهده الذي قطعه على نفسه فهجر ميديا وتزوج جلاوكي Glauke ابنة كريون Kreon ملك كورنثة . وهذه الحيانة وما أعقبها من نتائج مروعة هي موضوع مأساة ميديا ليوريديس .

لقد لخص يوريديس بإيجاز كل هذه الأحداث السابقة على بدء المسرحية في المقدمة Prologue التي جاءت على لسان المربية :

أيا ليت السفينة أرجو لم تشق طريقها إلى أرض كولخيس . . . ويا ليت الأبطال الصناديد لم يجدوا في البحث عن الفروة الذهبية لبلياس . إذن لما استطاعت سيلتي ميديا أن تركب متن البحر إلى إيولكوس ذات البروج العالية وقد جنت بحب ياسون ، ولما قدر لها أن تقيم هنا في كورنثة بعد أن أغرت بنات بلياس ودفعن إلى قتل أبيهن . لقد كانت (ميديا) تعمل دائماً على إدخال السرور على قلب الذين لجأت إلى أرضهم ، كما كانت تبذل قصارى جهدها لإرضاء لياسون ؛ وهكذا

وإنه ليخونها اليوم بعد أن أقدم لها بالوفاء والزوجة الكريمة . ثم تلوم نفسها على غلطها وعدم تعقلها في اختيار زوجها .

عندئذ يدخل الملك كريون مغضباً ثائراً ، وينهى إليها قراره بنفسها مع ولديها عن البلاد ، ذلك لأنه يخشاه ويخشى أن تستغل صهرها في عمل شرير ، فقد وصل إلى مسامعه وعيدها الذي يتطوى على الانتقام من الأب الذي زوجه ابنته ، ومن الرجل الذي اقترن بها ، ومن المرأة التي عقدت يدها في يده . فتصرع إليه وتستحلفه بكل عزيز لديه :

ميديا : أستحلفك بابتك العروس الجديدة ، وأجثو عند موطن قدميك .

كريون : عبثاً ما تقولين ، فإنك لن تغريني أبداً .

ميديا : أنت إذن تنفني ، ولا تصغى لضراعتي ؟

كريون : إني لا أحبك أكثر مما أحب آل بيتي .

ميديا : آه يا وطني ، الآن أذكرك !

كريون : إن معزتي لأبنائي أفضل من أي شيء آخر .

ميديا : وأسفاه ! إن الحب يلفعلك إلى شر مستطير

كريون : ولكنني أرى أن ذلك بتوجيه من الأقدار .

ميديا : أي إلهي زيوس ، لا تنس أنك مصير

مصائبي هذه .

كريون : ابتعدي أيتها العابثة ، وخلصيني من الآلام .

ميديا : نحن الذين نألم ، ولدينا من الآلام الشيء

الكثير .

كريون : إن حراسي سيخرجونك من البلاد سريعاً

بالقوة .

ميديا : لا ، لا تأمر بهذا ، فانا أتوسل إليك

يا كريون .

كريون : إنك على ما يبدو أيتها المرأة ستسببين المتاعب .

ميديا : سنخرج ، ولكنني ما تضرعت إليك من

أجل هذا .

كريون : فلم إذن هذا النضال ؟ ولماذا لا تتركين البلاد ؟

ميديا : دعني أمكث يوماً واحداً ، أدبر فيه أمري ،

وأعرف أي طريق أسلك ، وأعد لأطفالي

موثونة ، فإن أباهم لا يرغب في أن يدبر لهم

أمراً . كن بهم عطوفاً ، فأنت أب لأطفال ،

وتحس بلا شك بحنان الأبوة ، إني لا آبه

لنفسى ، لو أننا طردنا من هنا ، ولكنني

أبكي من أجل هؤلاء الأطفال الذين حط

عليهم البؤس .

كريون : إني لست قاسياً ، بل عطوفاً إلى درجة

ألحقت بي كثيراً من الأذى ، وعلى ذلك

فأنا أمنحك ما تطلبين أيتها المرأة ، رغم أنني

أشعر بأنني مخطئ في ذلك ، ولكنني أندرك أنه

إذا طلعت عليك أنت وأبنائك شمس الغد ،

وكنت ما تزالين في هذه البلاد ، فسيكون

جزاؤك الموت . هذه كلمتي ، وهي صادقة ،

والآن ، إذا كان لك أن تبقى فلتبقى يوماً

واحداً ، فإنك لن تفعل ما أخشاه من أعمال

مريعة في هذا اليوم .

ويتركها كريون وينصرف وهنا تضحك ميديا

فجأة ويبدو عليها فرح شديد وهي تقول :

ألا ما أحمقه ، إذ سمح لي بقضاء هذا اليوم

هنا ، بينما كان في وسعه أن يعرقل كل

مكائدي ، لو أنه طردني من هذا المكان .

ولكنه منحني يوماً ، وفي هذا اليوم سأقضي

على أعدائي الثلاثة وأجعلهم جثاً هامدة :

الأب وابنته وزوجي أيضاً . إن لدى من

وسائل الفتك الكثير ، ولا أدري بأنها أبداً .

هل أشعل النار في بيت الزوجية ؟ أم أسترى

الخطا خلصة إلى مضاجعهم وأغمد السيف

البتار في صدهم ؟ ولكن هناك عقبة واحدة تقف في سبيلي ، ذلك أنهم إذا قبضوا على وأنا أتسلل لأضرب ضريبي ، فإن موتى سيكون حلالا لأعدائي ، كما أني سأصبح موضع سخريتهم . إذن فعلى أن ألتجأ إلى السبيل الذي أتقنه كل الاتقان ، وأقضى عليهم بفعل السحر والرق . حسناً . ولكن لو تم لي هذا ، وقضيت عليهم جميعاً ، فأى بلد يا ويني . . . ليس لي من أحد . إذن فلأترث برهة وجيزة . فإن وجدت حصناً آمناً ، دبّرت قتلهم بمكيدة مأكرة ، إما إذا صرفني سوء طالعني عن تنفيذ هذه المحاولة ، فسوف أرفع السيف بيدي هذه وأذبحهم بنفسى مخاطرة بحياتي ، فإن روح الجرأة تدفعني إلى القوة والإقدام .

وبعد أغنية ترددتها الجوقة يدخل ياسون فيعتاب ميديا على حياقتها ، فقد كانت السبب في غضب الملك لكثرة ما هلت به وهددت وأنذرت ، مما سمعه أهل القصر جميعاً ، وهنا تثور به ميديا ، فتهمه بالخيانة والغدر وعدم الوفاء ، ثم تعدد أفضالها عليه - مساعدته في الحصول على القروة الذهبية وفرارها معه بعد غدرها بأبيها وأهلها ثم دفعها لبنات بلياس إلى قتل أبيهن - فيجيب ياسون بأنه قد كافأها على ذلك ، إذ تزوجها وأحضرها معه من بلاد البربر المميج إلى بلاد اليونان المنحصرة . فتثور به ثورة أعنف ، فلا يملك ياسون إلا أن يدعى لها بأن زواجه الجديد مصدره أنه وجد نفسه طريداً عن وطنه ، وأنه ما رضى الزواج من ابنة كريون إلا لينجب منها أولاداً يكونون أخوة لولديها فيرتفع بذلك مركزهم ومركزها . فرد عليه هازئة :

ميديا : لا ، لم يكن الباعث لك هو ما زعمت ، ولكنك رغبت في فراش بربرى تنقصه

الكرامة ، ليكون نعمة لك في شيخوختك . ياسون : كلا ، لم يكن كذلك ، وفتى بأنى لم أرغب في مصاهرة الملك من أجل ابنته ، وإنما - كما قلت لك من قبل - لكى أنقذك من كربتك ، وأضم إلى ولدينا أخوة من أسرة مالكة أدم بهم بيتى .

ميديا : بئس هذا اللون المقوت من السعادة ، لا أحب أن يكون لي منه نصيب ، ولا أحب الثراء الذى يمزق قلبي الدامى .

ياسون : ألا يمكن أن تغري رغبتك ، وأن تكونى أكثر حكمة ؟ لا تقلبي أعظم النعم إلى شقاء ، ولا تحسبي نفسك شقية وأنت في أعظم سعادة .

ميديا : وجه لي من الإهانات ما شئت ، فأنت هنا آمن مطمئن ، أما أنا فطريدة منبوذة عليها أن تخرج من هنا .

ياسون : أنت السبب في ذلك ، فلا تلومنى إلا نفسك

ميديا : ماذا فعلت ، هل تزوجت وغدرت بك ؟

ياسون : إنك تصبين أقذع الشتائم على رؤوس سادتك

ميديا : إنما تنصب نكبات بيتك على رأسى أنا .

ياسون : لن أجادلك في هذا الأمر مرة أخرى :

ولكن إن كنت ترغبين في شيء من المال لك أو لولديك تخففين به لوعة المنفى ، فأنى على استعداد لأن أمنحك ما تريدن بسخاء ، وسوف أرسل إلى أصدقائى توصيات تنفعك ، وهم سيقدمون لك كل صنيع كريم . أما إذا رفضت هذا ، أيها المرأة ، فأنت حقااء . خففى حدة غضبك ، تتحسن أحوالك .

ميديا : لن أستغل أصدقائك ، ولن أقبل شيئاً من أموالك ، لا تعطنى منها شيئاً ، فإن عطايا الرجل الخبيث ليس منها فائدة .

ياسون : ولكنى أشهد الآلهة أنى أرغب فى أن أكون
عونا لك ولولديك ، ولكنك ترفضين ،
وإن نفسك المشتعلة بالحق تغلب أحباها ،
ولن نجنى من هذا إلا شقاء أكبر .

ثم يتركها وينصرف . تتغنى الجوقة بأنشودة
أخرى ، يدخل بعدها شخص غريب ذو هيئة ووقار
فتعرف فيه ميديا الملك أيجيوس ملك أثينا فتفرح بلفاته ،
وتسأله عن سبب مجيئه إلى كورنثة ، فيذكر لها أنه عقيم
لا ينجب وأن زوجته عاقرة لا تلد ، وأنه فى سبيله إلى
معبد دلفى ليستوحي كهنتها عن علاج لهذه الحالة ،
فتطمئنه ميديا ، وتذكر له أن هذا أمر هين عليها ، فإن
لديها من الأعشاب ما تقدر به على إصلاح حاله وحال
زوجته ، ولكن عليه أن يستضيفها عنده ، فإذا سألتها
عن السبب قصت عليه قصتها ، فيحزن الملك أيجيوس
من أجلها ويقبل عرضها بشرط ألا تصحبه ، فهو فى
ضياقة كزيون ، وإنما عليها أن تلحق به بعد سفره إلى
بلاد . وهنا تضحك ميديا وتلتزم بما سوف تصنعه ،
فهي قد اطمأنت إلى مكان تأوى إليه . فتبعث ميديا
بإحدى أفراد الجوقة تستدعى لها ياسون لتعلن إليه أسفها ،
فإذا وصل ياسون لقيته ميديا وهي تتظاهر بالندم على
ما فرط منها وتطلب إليه الصفح ، ثم ترجوه أن يتوسط
عند الملك لى يأذن ببقاء ولديها فى كورنثة حتى لا
يفوقا مرارة النفي ، فيعدها بذلك . ثم ترجوه رجاء
آخر ، هو أن يصحب ولديه إلى عروسه بهدية منها ،
هى صدار متعدد الألوان وتاج من الذهب ، حتى
ترضى العروس بتلك الهدية فتكرم الطفلين فى غياب
أبهما . يتخذه ياسون بكلامها ويوافق على طلبها ،
ويتقدم الغلامان ويذهبان بصحبة أبهما ومعهما
الهدية .

تنشد الجوقة أنشودة أخرى ، ثم يدخل المربي
معلنًا :

المربي : سيدنى ، لقد عدلوا عن الحكم الذى يقضى
بنفى ولديك ، وتقبلت العروس الملكية
هديتك جذلة مسرورة ، وأصبح ولدك
هنا فى أمن وسلام .

ميديا : واحسرتاه !

المربي : فيم اضطرابك وقد ابتسم لك الحظ ؟ ولماذا
تشحين بوجهك ولا تبتهجين لما حملته لك
من أنباء ؟

ميديا : واحسرتاه !

المربي : إنى لا أجد معنى لهذا مع ما أحمل لك من
أنباء طيبة .

ميديا : ومع ذلك فإن الحسرة تملأ فؤادى .

المربي : هل نقلت إليك ، عن غير وعى منى ، خبراً
سيئاً ، فى حين كنت أحسب أنى أسوق
إليك ما يبهجك ؟

ميديا : لقد أعلنت ما تعرف ، ولا جناح عليك .

المربي : لماذا تفضين الطرف إذن ولماذا تدرفين
الدمع ؟

ميديا : هناك ضرورة ملحة أبها الشيخ ، فقد أرادت
الآلهة كما أرادت روحى الشريرة أن يقع
ما حدث .

المربي : لا عليك ، فإن آمالك نجيا بحياة ولديك .

ميديا : سأبعث بهما أولاً ، آه ما أنسى !

المربي : لست الوحيدة التى تركت أبناءها ، وعلى
البشر القانين أن يتحملوا البلايا راضين .

ميديا : هذا ما سأفعله ، أما أنت فاذهب إلى الدار
وأعد للأولاد ما يلزمهم من حاجيات اليوم .

ثم يقبل رسول خائف مفزوع ، ينصح ميديا
بالفرار من القصر ومن كورنثة كلها ، فإذا سألتها عن
السبب ، أخذ يقص عليها ما فعلته الهدية بالعروس

وأبيها . لقد فرحت العروس بالهدية فرحاً شديداً ، فلما لبستها أخذت تروح وتجيئ أمام المرأة مزهوةً معجبة ، وبعد قليل أحست بالصدر يضغط على صدرها ، فلما أرادت نزعها لم تستطع ، وأخذ يؤلمها ألماً شديداً ، لأنه بدأ يتحول إلى ثوب من نار يشوي جسدها ، كما بدأ التاج يتحول إلى سائل منصهر من الذهب يتصبب على جسدها فيحرقه ويهراً اللحم . لم يستطع أحد إنقاذها ، حتى أقبل أبوها الذي حاول ذلك وهو يصرخ ويكي ، ولكن الصدر لصق به هو الآخر ولم يستطع أن يفصل عنه ، وصنع به ما صنع بالعروس البائسة ، وسقط إلى جانب ابنته جثة هامدة .

تفرح ميديا فرحاً شديداً لهذا الانتقام المروع ، وتخبر أفراد الجوقة بأنها ستقتل ولديها إمعاناً في إيذاء ياسون زوجها الخائن . يقبل الولدان فتأخذ ميديا في توديعهما وداعاً مؤثراً ، ثم تنطلق بهما إلى داخل القصر حيث تدبعهما واحداً بعد واحد .

يقبل ياسون باحثاً عن ميديا المتوحشة التي قتلت عروسه وأبائها الملك ، فيفاجئه أفراد الجوقة بخبر قتلها ولديه فيكاد يجن ، ويصرخ قائلاً :

ياسون : أيها الأتباع ، افتحوا الأبواب في الحال ، واسمحوا لي بالدخول لأرى هذا الشر المستطير - مقتل ولدي - ولأقتلها عقاباً لها .

تفتح الأبواب وتظهر ميديا وقد ركبت عربة خرافية ترف في الهواء ويجرها أفغوانان كبيران وقد أخذت معها جثتي ولديها ، فرد عليه ساخرة :

ميديا : لماذا تفرع الأبواب على هذا النحو وتحدث كل هذا الضجيج ؟ هل تبحث عن ولديك وقد أصبحا جثتين ، وعنى بعد أن ارتكبت الجريمة ؟ كف عن هذه الجلبة وتحدث بما تريد إن كان لك معنى أمر ما ، ولكنك

لن تمسك بي أبداً ، فإن أبي - الشمس - قد أمدني بعربة تقيني من كل بلد يعاديني .
ياسون : يا لك من امرأة بغيضة ! إن الآلهة تمقتك وكذلك أنا وجميع الجنس البشري
أي ولدي ، لقد صادفنا أمأ شريرة .

ميديا : أي ولدي ، لقد قضت عليكما حياقة أبيكما ياسون : ولكن عني لم تطعنهما .

ميديا : ولكن طعنهما حمقك وزواجك الجديد ؟

ياسون : أمن أجل هذا الزواج قتلت ولدي ؟

ميديا : أو تحسب هذا هيناً على المرأة ؟

ياسون : إنه لكذلك إذا كانت المرأة عاقلة ، ولكن كل شيء لديك شرير .

ميديا : لقد قضى على ولديك ، وسيمزق موتها قلبك .

ياسون : إن شبحيهما سيصبان اللعنة عليك .

ميديا : إن الآلهة العادلة تعلم أننا بدأ هذه الشرور .

ياسون : كما تعلم أيضاً قلبك اللعين .

ميديا : إني أبغضك ، كما أبغض نباحك الكريه .

ياسون : وأنت كذلك بالنسبة لي ، ولذلك فليته الأمر بسرعة .

ميديا : كيف ؟ ماذا أفعل ؟ فإني أود هذا من صميم فؤادي

ياسون : أعطني جثتي ولدي كي أواريهما التراب وأبكيهما .

ميديا : هذا لن يكون ، سوف أدفنهما بيدي هذه فوق التل الذي يبارك أرضه معبد الإلهة هيرا حتى لا ينالها غضب الأعداء ويسئ إلى رفائهما ويخرجهما من قبريهما

ياسون : ويلي ! يا لي من بائس ! إني أتوق إلى تقبيل ثغري ولدي وإلى معانقتهما .

ميديا : الآن توجه إليهما الخطاب وتود معانقتهما ،
وكنيت بالأمس تريد أن تبعدهما عنك .

ياسون : أعطني إياهما بحق الآلهة لألمس بشرة ولدي
الناعمة .

ميديا : كلا ، لن يكون هذا . وما كلماتك إلا هباء
مشتور .

وهكذا ترفض ميديا أن تسمح له حتى بوداع
ولديه وتقبيلهما ، وذلك إمعاناً في تعذيبه والتكيل به .
ثم تنطلق عربية ميديا في الهواء ، تاركة ياسون يبكي
وينتحب ويشهد الآلهة على أفعال ميديا القاسية .

إن مسرحية ميديا ، على هذا النحو ، تعتبر دراسة
عميقة لزواج غير متكافئ بين زوجين مختلفين في كل
شيء تقريباً ، فهذا ياسون رجل أناني مغالط ، لا يحب
إلا نفسه ، فهو على استعداد دائماً لأن يقبل كل ما تقدمه
له ميديا من خدمات ، حتى ولو كان سيبل هذه

الخدمات ارتكاب بعض الجرائم ، طالما لا تقع عليه
مسئولية أى عمل تقوم به ميديا ، كما أن زواجه منها
لم يكن إلا بدافع مصلحته الشخصية ، وجهه لما لم يكن
إلا نزوة ورغبة في امتلاك جسدها . أما ميديا فهي
المرأة البدائية الفطرية ، التي تمنح كل كيانها وروحها
للرجل الذي تحب ، وهي على استعداد دائماً لأن
ترتكب أشنع الجرائم في سبيل من تحب وتهوى ، ولكن
إذا اكتشفت أنها مخلوعة في حبها مطعونة في كرامتها
فلأنها - وقد استولى عليها بغض لا يقل عن الحب عنفاً
وقسوة - تنقلب إلى وحش كاسر لا يستطيع أن يقف
أمام ضراوة انتقامها أى سبيل حتى ولا عاطفة الأمومة .
لقد بلغ يوريبديس القمة في تحليل شخصيات هذه
المسرحية ، وعلى الأخص شخصية ميديا ، التي أبدع
في وصف مشاعرها وتعمق في تصوير انفعالاتها بصورة
دقيقة رائعة - كما كان بارعاً في السبر بأحداث المسرحية
نحو تلك النهاية الرهيبة التي أنهى بها مسرحيته .



تراث الإنسانية

سلسلة تناول التعريف بالبحث والتحليل
روائع الكتب التي أثرت في الحضارة الإنسانية

بدائع البهيم في وفائغ الدهور

بقلم الدكتور محمد مصطفى زيادة

الأصقاع الشمالية

بقلم الدكتور أنور عبد العليم

الجمهورية لأفلاطون

بقلم الدكتورة أميرة حلمي مطر

جرمانيا ليناكيتوس

بقلم الدكتور محمد سليم سالم

حكم ابن عطاء الله السكندري

بقلم الدكتور أبو الرفا الغنيمي التفتازاني

الأب جوريو لأورتوريو دي بلزك

بقلم السيدة صوفي عبد الله

بشرى عبد الحليم

د. محمد عبد الحليم

د. محمد عبد الحليم

د. محمد عبد الحليم

المجلد الثالث

٤

بدائع الزهور في وقائع الدهور لابن اياس

بمستلم

الدكتور محمد مصطفى زيادة

رئيس قسم التاريخ بكلية الآداب بجامعة القاهرة سابقاً

الانهار ، لم يلبثوا أن زالوا زوالهم المعروف ، في أعقاب
وقعة دابق شمالى حلب ، أوائل القرن السادس عشر
الميلادى .

وأطل محمد أحمد بن اياس المصرى الجركسى
الأصل على تلك الحوادث الراكضة من نافذة الطبقة
المملوكية الأميرية التى انحدر منها ، وكان بيده المبنى
قلم رفيع مطواع طويل البال ، وبيده اليسرى كتابه
بدائع الزهور ، يسجل فيه أركان التاريخ المصرى منذ
الخليقة على حد قوله ، ويتدرج فى الكتابة من اختصار
إلى تطويل وتفصيل يفيض بما رأى أو سمع أو خبر
بنفسه من حوادث عصره ، أو بعبارة أدق عصر سيطرة
السادة العثمانيين وحكومتهم الأولى فى مصر . ولذا جاء
هذا الكتاب بليغ الدلالة على عنوانه ، من حيث المساحة
الزمنية والمعنى والمرمى والمحتوى والختام .

غير أن الجدور العائلية الجركسية التى انحدر منها
محمد أحمد بن اياس ترجع إلى ما قبل سيطرة العثمانيين
وأيامها فى مصر بمائة وخمسين سنة على الأقل ، وهو
ما لا تستطيع عائلة مملوكية أن تدعيه لنفسها إلا فى القليل
النادر ، نظراً لاستناد الجهاز المملوكى كله إلى طبقة
عسكرية إقطاعية أجنبية متجددة ، ينتهى أفرادها بانتهاء

عاش مؤلف كتاب بدائع الزهور فى وقائع
الدهور — وهو المؤرخ المصرى محمد أحمد بن اياس —
خلال عصر شهدت أواخره انقلاب الحال فى مصر من
سلطنة مملوكية متعالية ، ذات سلطان وبلاط وعاصمة
هى القاهرة ، إلى ولاية عثمانية مختنضة ، ذات وال
عثمانى يجئ إليها ويروح منها أو عنها حسب مشيئة مصدرها
السلطان ابن عثمان ، على قول المؤرخين المصريين فى
ذلك العصر . وهذا الوضع الزمنى وحده يجعل حياة
ابن اياس تصويراً حياً للمجتمع المملوكى المصرى قبيل
غروبه التاريخى ، كما يجعل الجزء المعاصر من كتاب
بدائع الزهور مادة فريدة فاصلة واصلة بين المرحلتين
المملوكية والعثمانية فى تاريخ مصر الطويل .

على أن انقلاب الحال فى مصر زمن ابن اياس لم يكن
وليد عشية وضحاها ، أو نتيجة انتصار العثمانيين على
الماليك فى وقعة حربية حاسمة فحسب ، بل ثمرة سنوات
وسنوات غابرة من الحكم المملوكى الذى جعل من مصر
والشام معها أداة لخدمة مصالح السلاطين الماليك وأمرائهم
وأتباعهم ، داخلياً وخارجياً ، حتى إذا فقد الماليك
روح عصبيتهم وطاقتهم على البقاء والاستمرار والمقاومة ،
وأخذت فتاتهم تتناحر متسابقة — وهى لا تدري — نحو

حياتهم ، أو حياة أبنائهم على أطول تقدير ، بخلاف ما اتفق لأسلاف محمد أحمد بن إياس .

ومن أوائل تلك الجذور العائلية التي نبت منها محمد ابن إياس أن جده لأمه ، واسمه ازدمر العمري الناصري أبو ذقن ، جاء إلى مصر رقيقاً مملوكاً بين مشتریات السلطان الناصر محمد بن قلاوون ، وانتسب إليه كالمعتاد ، ولم يلبث هذا المملوك أن تدرج في مراتب الإمرة الصغرى والكبرى حتى صار من كبار الأمراء زمن السلطانين حسن وشعبان ، وتولى في مدة حكمهما وظيفة أمير سلاح ، وتقلب في نيابات صفد وطرابلس وحلب ، واختاره السلطان شعبان أخيراً لنيابة دمشق ، غير أن الموت عاجله وهو في الطريق إليها سنة ١٣٦٦ م. ولدينا معلومات متشابهة ولكنها غير كثيرة بصلد جد محمد بن إياس لأبيه ، واسمه إياس الفخري ، وهو من ممالك السلطان برقوق ومشترياته الجراكسة الأجلاب الجدد . ويبلغ هذا المملوك كذلك مرتبة الإمرة سريعاً ، وتولى وظيفة الدوادار الثاني زمن السلطان فرج ابن برقوق ، ولعل استمراره في هذه الوظيفة الصغيرة ، ثم عزله عنها وبقائه بعد ذلك خالياً من أى عمل رسمى حتى وفاته ، هو الذى جعله بعيداً عن أقلام المعاصرين من المؤرخين . ولو أراد محمد بن إياس أن يترجم لهذين الجدين لوجد مادة كافية ، ولكنه لم يحاول شيئاً من ذلك في أى كتاب من كتبه ، بل يبدو كأنما تعمد الإقلال من الإشارة إليهما ، لا لشيء سوى أنه كان مقتصداً في الكلام عن أهله على وجه التعميم .

وينطبق ذلك كله على ما أورده محمد أحمد بن إياس عن والده أحمد الذى كان من فرقة أولاد الناس في المجتمع المملوكى ، أى أنه كان من أفراد الفرقة المملوكية التي شملت أبناء الأمراء من المالك المتدرجين بالوفاة ، وهي في الواقع فرقة على حافة المجتمع المملوكى ، وأخبار أفرادها لا تفصل إلى كتب الحواريات التاريخية أو كتب التراجم والطبقات ، فضلاً عنها في الموازين المملوكية ،

إذ جرت العادة أن يعطى للواحد منهم إقطاع بإمرة خمسة رعاية لسلفه ، بشرط أن يتلمج في الرديف السلطانى زمن الحرب ، ويكون صالحاً للخدمة في إحدى الوظائف المدنية الصغرى زمن السلم . وذكر محمد بن إياس عن أبيه أحمد هذا أنه كان من مشاهير أبناء الناس ، كثير العشرة للأمراء وأرباب الدولة ، وأنه عاش نحواً من أربع وعشرين سنة ، وأنه أنجب في حياته الطويلة خمسة وعشرين ولداً ، ما بين إناث وذكر ، وذلك دون أن يشير إلى تربيته هو في هذه النوبة العامة ، ما عدا أنه ولد سنة ١٤٤٨ م ، وأنه لم يبق من أخواته وإخوته بعد وفاة والده سوى بنت واحدة وصبيين اثنين وهما محمد بن إياس نفسه وأخوه يوسف . ونشأ محمد بن إياس كأي من قبل في محيط فرقة أولاد الناس ، على حافة المجتمع المملوكى ، ولذا لم يصل إلى الباحثين من أخباره في هذه المرحلة أو غيرها من مراحل حياته سوى ما سجله هو من إشارات ترجمية عابرة في مؤلفاته . والواقع أن أحداً من معاصريه أو لاحقيه لم يترجم له بكثير أو قليل ، وأن مبلغ ما يعتمد عليه الباحث لإنشاء ترجمة لهذا المؤرخ الكبير لا يعدو نفعاً مبعثرة في كتبه التي ألفها ، وعبثاً يرود الباحث غير ذلك من الكتب المعاصرة والمتأخرة ، وهي مؤلفات الشيخين جلال الدين عبد الرحمن السيوطى وعبدالباسط ابن خليل بن شاهين الحنفى ، وهما من أساتذة ابن إياس ، ثم مؤلفات السخاوى والغزى والأعظمى والنجى والحجى والمرادى ، وهم أصحاب كتب التراجم والسير للقرون التاسع والعاشر والحادى عشر والثاني عشر الهجرى .

على أن فقدان هذه الترجمة لابن إياس لا يعجز الباحث أو يعييه عن محاولة الكتابة فيه ، بل هو خسارة مشوبة بربح سلبي ، إذ يغدو الاعتماد في الكتابة متركزاً إلى ما هنالك من إشارات لابن إياس عن نفسه ورجال عصره فيما ألف هو من كتب ، فيستشف الباحث منها موقفه من الحوادث ، ويدرك منها بعض دخائل شخصيته

وملامح أخلاقه . ومن تلك الإشارات أن ابن إياس عاش طول حياته كأبيه أحمد في فرقة أولاد الناس ، وتمتع منذ شبابه بإقطاع مشابه لإقطاع أبيه ، فساعده ذلك الإقطاع على ممارسة علوم عصره ولا سيما الأدب والشعر والتاريخ . وعاش عيشة راضية جانحة إلى شيء من التصوف ، دون أن يتطلع أو يتدرب على وظيفة مستقبلية معينة ، من بين الوظائف الإدارية الصغرى المخصصة لطبقته . وحجج ابن إياس إلى مكة والمدينة وهو في الثلاثين من عمره ، وعاد من الحج إلى حياته الراضية على حافة المجتمع المملوكي ، على عكس أخيه الذي مال إلى فنون الحرب ، وتعلم فن الزردكاشية ، أى المذغية ، وصار يعرف باسم يوسف الزردكاش ، وعلى عكس صهره قرقاس المصارع الذي كان أميراً من أمراء العشرات في الجيش المملوكي ، ومعلماً خبيراً بحرفة المصارعة . والراجع الواضح من مؤلفات محمد أحمد ابن إياس ، وهى المصلد الوحيد لكل ما هو معزوف عنه ، أنه عاش تلك السنوات التكوينية من حياته في أرض الحمول ، على قول المتصوفة ، أى أرض الهدوء والقناعة وعدم الحاجة إلى الجرى وراء الصيت والوظائف وأشباهاها .

ووافقت تلك السنوات التكوينية من حياة محمد أحمد بن إياس مرحلة معروفة في التاريخ المصرى بكثرة الفتن وقلة السلاطين القادرين على مواجهة تلك الفتن وإخمادها ، على أن أهم ما حدث في تلك السنوات لم ينبع من مصر بل جاء إليها من بلاد ابن عثمان حين افتتح السلطان محمد الفاتح العثماني مدينة القسطنطينية ، وازدادت القاهرة بالزينات والأفراح ثلاثة أيام ، وكان محمد بن إياس وقت ذاك في الخامسة من العمر ، والسلطان المملوكي إبنال في الرابعة والسبعين من عمره ، وهو شيخ ضعيف شاب قرناه منذ حوالي ربع قرن من الزمان ، لا يعرف شيئاً من القراءة أو الكتابة ، وليس له صفة بارزة سوى عجزه التام عن كبح ثورات

مماليكه الجدد وفظائعهم في شوارع القاهرة ، وهم الأجلاب أو الجلبان في المصطلح المعاصر . وأعقبت أيام هذا السلطان الهين اللين - على قول ابن إياس نفسه - سلطنة خشقدم الذى طفحت أيامه كذلك بثورات جلبانه وغيرهم من طوائف الممالك الشاردة عن الطاعة السلطانية . وظل الحال على ذلك المنوال المزعج حتى جاء إلى السلطنة قايتباى المحمودى سنة ١٤٦٨ م ، وهو رجل له خبرة واسعة بشئون الحكم ، وكان محمد ابن إياس وقتذاك في العشرين من عمره . وجعل قايتباى من مماليكه الجلبان أداة ، لا لإزعاج القاهريين في حياتهم اليومية ، بل لكسر شوكة الطوائف المملوكية الأخرى ، واستطاع بذلك أن يدير دفة الدولة المملوكية لإدارة ناجحة مدة ست وعشرين سنة ، أى حتى وفاته سنة ١٤٩٦ م ، وكان محمد ابن إياس وقتذاك في السادسة والأربعين من العمر .

وفي أواخر عصر السلطان قايتباى بات العداء العثماني سافراً ضد الدولة المملوكية ، بسبب انتصار الممالك على العثمانيين في أطراف آسيا الصغرى خمس مرات في خمس سنوات متتالية ، كما غدا الخطر البرتغالى على التجارة المملوكية الهندية واضحاً كل الوضوح ، بعد أن دار البرتغاليون حول رأس الرجاء الصالح ، ووصلوا إلى شواطئ الهند ، وأنشأوا لتجارهم محطات على الساحل الهندى - والخليج العربى الفارسى ، بل حاولوا دخول البحر الأحمر من ناحية عدن ، وذلك في عصر السلطان قانصوه الغورى . وهكذا اختتم القرن الخامس عشر الميلادى في مصر بما فيه من خير وشر ، وقابلية ظاهرة واضحة لأتمحة نحو الجانب الثانى من هذين الجانبين .

تلك بعض معالم المحيط المملوكى المتلاطم الذى عاش فيه محمد بن إياس سنوات نضجه ، إذ أدرك الثانية والخمسين من عمره عند مطلع القرن السادس عشر الميلادى ، وشهد الحوادث العالمية المتقدمة من نافذته المملوكية المصرية . ولم يكن ابن إياس من أهل السيف

والإمرة فتهزه الانتصارات المملوكية العسكرية على
العثمانيين ، أو من أهل التجارة والمال فترعجه حركات
البرتغاليين في المحيط الهندي بل يبدو واضحاً في ضوء
إنتاجه والترتيب الزمني لهذا الإنتاج أنه كان منصرفاً كل
الانصراف حوالى ذلك الوقت إلى رسم الخطوط
والمقاييس النسبية لمشروع كتابه بدائع الزهور ، وذلك
بعد قراءة واسعة في عدد كبير من المصادر العربية في
التاريخ المصرى من عصر صدر الإسلام إلى عصره ،
على حين كان عاكفاً على تسجيل حوادث عصره سنة
بعد سنة وشهراً بعد شهر على قوله ، لتكون تسجيلاته على
أهبة للتدوين في مواضعها حين الوصول إليها في الأجزاء
المعاصرة من كتابه .

وهنا يتحول كاتب هذه السطور مؤقتاً عن مقعده
من هذا المقال ، ليشترك مع القارئ في الاستماع إلى
شرح ابن اياس لأغراضه من تأليف هذا الكتاب ،
ونصه بعد البسملة والحمدلة والصلوة والسلام على
النبيين والمرسلين : « وبعد فهذا جزء من كتابنا المؤلف
في التاريخ المرسوم بدائع الزهور في وقائع الدهور ،
وقد أوردت فيه فوائد سنية ، وغرائب مستعلبة
مرضية ، تصلح لمسامرة الجليس ، وتكون للمفرد
كالأنيس . وقد طالعت على هذا التاريخ كتباً شتى نحو
سبعة وثلاثين تاريخاً ، حتى استقام لى ما أريد وقد
توخيت فيه أخبار مصر ، وأوردت ذلك شيئاً فشيئاً على
الترتيب ، قاصداً فيه الاختصار ، فجاء بحمد الله ليس
بالطويل الممل ، ولا بالقصير المخل ، وذكرت فيه
ما وقع في القرآن العظيم من الآيات المكرمة في أخبار
مصر ، كناية أو تصريحاً ، وما ورد فيها من الأحاديث
الشريفة النبوية في ذكرها ، وما خصت به من الفضائل ،
وما فيها من المحاسن دون غيرها من البلاد ، وما اشتملت
عليه من عجائب وغرائب ووقائع وغير ذلك ، ومن
نزلها من أولاد آدم ونوح عليهما السلام ، ومن دخلها من
الأنبياء عليهم السلام ، ومن ملكها من مبتدأ الزمان من

الجبابرة والعمالقة واليونان والفراعنة والقبط وغير ذلك ،
ومن وليها في صدر الإسلام من الصحابة والتابعين
رضوان الله عليهم أجمعين ، ومن وليها من طائفة
الأخشيدية والفاطميين العبيدية ، ومن وليها من بنى
أيوب وهم الأكراد ، ومن وليها من ملوك الترك
والجراكسة إلى وقتنا هذا ، وهو افتتاح عام لإحدى
وتسمائة ، ومن كان بها من الحكماء والعلماء والفقهاء
والمحدثين والقراء ، ومن كان بها من الصلحاء والزهاد ،
ومن كان بها من الشعراء وغير ذلك من أعيان الناس ،
وقد بينت ذلك في تراجمهم من مبتدأ خبرهم وذكر
أنسابهم ومدة حياتهم إلى حين وفاتهم ، حسبما يأتي ذلك
في مواضعه على التوالى من الشهور والأعوام » .

ويتضح من هذه العبارات التقديمية وغيرها من
الإشارات التى أودعها محمد أحمد بن اياس في مواضع
أخرى من بدائع الزهور في وقائع الدهور أنه أراد أن
يجعل من كتابه هذا تاريخاً لمصر منذ أقدم العصور إلى
عصره ، وأنه قرأ من أجل ذلك عدداً كبيراً من
المصادر الأصلية والفرعية في التاريخ المصرى منذ ابن
عبد الحكيم إلى ابن تغرى بردى ، بل لم يحجم عن قراءة
الموسوعات التاريخية الكبرى من المسعودى وابن عساكر
وابن الأثير والذهبي . والمعروف نقلاً عن الأجزاء
المقطوعة بوجودها من المخطوطة الأصلية التى كتبها
ابن اياس بيده ، أنه بدأ في تأليف هذا الكتاب الكبير
حوالى سنة ١٤٩٣ م ٨٩٩ هـ ، وهو في سن الخامسة
والأربعين . ، وأنه انتهى من الجزء الرابع منه في مطلع
سنة ١٤٩٥ م - ٩٠١ هـ ومن الجزء الخامس في أواخر
تلك السنة نفسها ، ومن الجزء الثامن في أواسط ١٥٠٧ م
- ٩١٣ هـ ، ومن الجزء التاسع في أوائل سنة ١٥٠٨ م -
٩١٤ هـ .

ثم حدث لابن اياس في منتصف تلك السنة ما عكر
عليه صفو حياته الهادئة ، وكان كفيلاً بتعطيل كتابه عن
الإكمال ، وحرمان تراث الإنسانية من الأجزاء التالية

الثمانين من العمر كأيّيه من قبله ، بدليل تدوينه في آخر الجزء الحادي عشر أنه سوف يتلوه بالجزء الثاني عشر . غير أن ابن اياس مات في السنة التالية ، وهو في السابعة والسبعين ، وليس من المعروف هل أدركه الموت قبل أن يبدأ في تحرير هذا الجزء الثاني عشر ، أم أنه افتتح هذا الجزء وكتب منه صفحات ضاعت على الباحثين ، ولم يمر عليها أحد حتى العصر الحاضر .

ثم تناول النساخون هذا الكتاب ، فنقلوا منه نسخاً بعضها كاملة وافية ، وبعضها مختصرة ناقصة ، ومن إحدى النسخ الناقصة تم طبع هذا الكتاب في مطبعة بولاق الأميرية في أواخر القرن الماضي ، فجاءت هذه الطبعة بعيدة عن النسخة الأصلية ، خالية من أهم أجزائها . ثم أدركت جمعية المستشرقين الألمان في استامبول هذا النقص ، فنشرت بألمانيا ثلاثة أجزاء من النسخة الكاملة كما نشرت الجمعية المصرية للدراسات التاريخية بالقاهرة جزءاً واحداً منها ، بتحقيق وتقديم الدكتور محمد مصطفى مدير المتحف الإسلامي بالقاهرة سابقاً ، وذلك بعد اشتراكه في تحقيق الأجزاء الثلاثة المشار إليها . غير أن نيران الحرب العالمية الثانية أكلت الأجزاء التي نشرتها جمعية المستشرقين الألمان ، فاتجهت الجهود إلى إعادة طبع الكتاب كله من الأجزاء المقطوع بوجودها من المخطوطة الأصلية ، مع تكميل الأجزاء الناقصة من نسخة خطية كاملة منقولة من هذه المخطوطة الأصلية . وأسهمت في أوائل ثمرات هذا المشروع العلمي الجليل كل من وزارة التربية والتعليم ، ووزارة الثقافة والإرشاد القومي والجمعية المصرية للدراسات التاريخية بالقاهرة ، كما أسهمت فيه دار يريل الهولندية للنشر في لندن ، والجمعية التاريخية الباكستانية في كراتشي ، واتحاد البحوث العلمية بمنطقة شمال اليرين في فيستفاليا ، ودار النشر فرايز شتاينر في فيسبادن ، والآمال معقودة على تنويع هذه الجهود بالنجاح التام ، وإخراج طبعة نهائية وافية من هذا الكتاب الطويل ، من أوله القديم إلى آخره المعاصر .

من ذلك الكتاب ، وهي الأجزاء التي يكاد يفرد بها ابن اياس في التاريخ المصري . وذلك أن أحوال السلطان قانصوه الغوري تأزمت بسبب ضيق سبل المال اللازم للصرف على مملكته ، فعمد إلى إخراج أولاد الناس عن إقطاعاتهم ، كما قطع الرزق الأحباسية والأوقاف عن أهلها ، وأطلق للملكه العنان للهجوم على أصحاب تلك الإقطاعات والأحباس والأوقاف في بيوتهم ، وبأخذوا منهم مناشيرها وأوراقها ووثائقها غصباً وضرباً ، إذا اجتاج الأمر إلى الغصب والضرب . ونال ابن اياس من تلك الكارثة ما نال غيره من أبناء فرقته ، فذهب عنه إقطاعه إلى أربعة من صغار المالك بمكاتبات سلطانية ، مما يدل على أن إقطاعات أولاد الناس لم تكن صغيرة أو حقيرة ، برغم ضآلتها النسبية في التوزيع الإقطاعي المملوكي ، بل استطاع محمد بن اياس بفضل حصيلة إقطاعه مثلاً أن يعيش عيشة راضية ، وأن يتوفر على الكتابة والتأليف ، وكان ضياع هذا الإقطاع منذراً بمحسرة تاريخية كبرى . غير أن من حسن الحظ أن محمد بن اياس لم يبق مدة طويلة بعيداً عن إقطاعه ، إذ قدم للسلطان الغوري أوائل سنة ١٥١٠م ، أي ٩١٥هـ ، قصة يشكو فيها حاله ومآله ، وقدمها إليه وهو في طريقه إلى ميدان القلعة للعب الكرة بالصوالجة - (البولو) ، فاستجاب السلطان قانصوه الغوري إلى شكواه ، ورد عليه إقطاعه ، وربما كان ذلك كله بفضل أخيه يوسف الزردكاش الذي كان من المعروفين للسلطان الغوري ، بسبب مهارته الكبيرة في فنون الزردكاشية .

وكيفما كان الأمر فالمعروف أن محمد أحمد بن اياس مضى بعد ذلك جاداً في تأليف كتابه ، فوصل فيه إلى الجزء العاشر في مستهل سنة ١٥١٦م - ٩٢٢هـ ، وإلى الجزء الحادي عشر آخر يوم من سنة ١٥٢٢م - ٩٢٨هـ ؛ وكان ابن اياس وقت ذلك في السادسة والسبعين ، وفي صحة جيدة متفائلة بطول البقاء ومناهزة

ذلك أن أهمية هذا الكتاب وأشباهه من المصادر التاريخية الكبرى لا تقتصر على الأجزاء المعاصرة ، بل تتعدى في كثير من الأحيان إلى الأجزاء غير المعاصرة التي نقل المؤلف مادتها نقلاً حرفياً أو تلخيصاً من كتب السالفين البعيدين والقريبين ، ثم ضاع بعض هذه الكتب السالفة ، بحيث أصبح المنقول منها هو كل ما لدينا من مادتها الأصلية ، وسوف يدل نشر الأجزاء الأولى المرتقة من الطبعة الوافية من كتاب بدائع الزهور على احتواء تلك الأجزاء على متون كثيرة ضاعت أصولها .

على أن الأجزاء المعاصرة من كتاب بدائع الزهور هي موضع الأهمية ومنبعها الأول والأخير ، وتبتدئ هذه الأجزاء من حيث انتقل ابن أبياس في كتابه نهائياً من مرحلة الاعتماد الكلي على كتب السالفين إلى مرحلة الاعتماد على المعاينة والتجربة والمشاهدة ، وتسجيل أخبارها المعاصرة بنفسه . وهذا الانتقال واضح من محتويات بدائع الزهور من سنة ١٤٦٨ م (٨٧٢ هـ) فصاعداً ، وهي السنة التي انتصح بها السلطان قايتباي عهده الجديد ، وابتدأ عندها ابن أبياس أوائل العشرينات من عمره الطويل . ومن سعيد المصادفة أن كانت هذه السنة - هي التي انتهى فيها ابن تغري بردي من كتابه التاج في ملوك مصر والعهدة ، وبدا غدت حلقة السنوات التالية لتلك السنة من كتاب بدائع الزهور خاتمة مكتملة لمجموعة الحلقات المعاصرة في التاريخ المصري المملوكي ، من ابن واصل إلى ابن أبياس .

ولزم محمد ابن أبياس جميع ما يلزم في صناعة التاريخ في عصره من طريقة الحوليات الشائعة وقتذاك ، والتي ورثها عن أسلافه المباشرين ، مع شيء من الفارق الجزئي الشكلي لا الجوهرى ، فدوّن عهود السلاطين سنة بعد سنة في الأجزاء غير المعاصرة ، ثم انتقل إلى التدوين شهراً بعد شهر في الأجزاء المعاصرة ، ثم يوماً بعد يوم في الأجزاء الأخيرة ، وبدا جند الأخبار تيجيداً ، وشحنها شحناً ، حسبما اتفق من وقوعها ، فأورد أخبار

السلاطين والخلفاء والأمراء من سلطنة وولاية وعزل ووفاة ، وذكر أحوال الفئات المملوكية من ثورة أو ركود ، وكتب في النظم الإدارية والأحوال الاجتماعية والأعياد الدينية وغير الدينية ، ووصف المواسم والأسمطة السلطانية ، ومواسم لعب الكرة والصيد وسجل مناسيب النيل زمن الفيضان والتحريق ، وذكر الأرصاد الجوية من خسوف القمر وكسوف الشمس وهبوب الرياح وسقوط الأمطار ، وشرح أحوال العلماء والأدباء والشعراء والمؤرخين والأعيان والتجار ، وترجم للمتوفين منهم ترجمة طويلة أو قصيرة حسب المقام ، وذكر المنشآت والمباني السلطانية والأميرية من مساجد وعمائر ورباع وقباب ومدافن ، وتبع أخبار الأسعار اليومية وشئون المحاصيل والمسكوكات من الذهب والفضة والنحاس ، وذلك دون تفرقة بين ما هو مقيمة وما هو نتيجة ، ودون اعتبار لمقتضيات الترابط التاريخي بين حوادث أيام معينة وحوادث إخوتها من الأيام السابقة أو اللاحقة ، ما عدا وقفات اعتاد ابن أبياس تطريزها بأشعار أو أزجال أو مواويل مناسبة من نظم أصدقائه من شعراء ذلك العصر ، أو من نظمته الشخصي وهو غير قليل .

والواقع أن منظومات ابن أبياس بالذات توجب شيئاً من الالتفات ، فيها ما هو أمدوحة أو مراثية لسلطان أو أمير ، ومنها ما هو تهنتة بشفاء من مرض ، أو نجاة من محنة ، ومنها ما هو نقد أو تعقيب على بعض الأعمال السلطانية أو الأميرية أو غيرها من أعمال كبار الموظفين في شئون الحكم والإدارة والقضاء . وهذه تدل في مجموعها الكلي على أن ابن أبياس عاش ، لا على حافة المجتمع المملوكي كما تقدم ، بل في وسط البلاط السلطاني ، متصلاً ببعض رجاله البارزين ، كما كان أبوه من قبل ، وكما هو واضح من ثنابا كتابه بدائع الزهور في وقائع الدهور . فهل نستخلص من هذه القرائن الشعرية والشخصيات المتعلقة بها أن ابن أبياس

أحب أن يكون معروفاً بقربه من البلاط السلطاني ورجال الحكم ، مع عزوفه أو بعده عن وظائف الدولة صغيرها وكبيرها ؟ أو أنه أراد أن يكون معروفاً بين أعلام المؤرخين المعاصرين - وكلهم من أرباب النظم والشعر ، فضلاً عن التأليف في التاريخ - بأنه لا يقل عن أحد منهم في هذا وذلك ، بل يزيد عليهم بشيء من التجديد في الكتابة التاريخية ، وأولئك هم أولاً شيخاه عبدالرحمن السيوطي وعبدالباسط بن خليل اللذان يستشهد كثيراً بأقوالهما ، ويذكرهما في كثير من الاحترام والتقدير وعرفان الجميل ، ثم ثانياً زملاؤه خليل بن شاهين الصوفي ، وعبدالرحمن السخاوي ، ويوسف ابن قفري بردى ، وابن الصيرفي ، وابن طولون . أو نقول بأن ابن اياس أراد أن يكون معدوداً بين الأدباء المشهورين في ذلك العصر ، وهم بدليل أسماهم خليط بعضه من أولاد الناس مثل ابن اياس نفسه ، وبعضه من أبناء العلماء المصريين ، ومنهم الناصري محمد بن قنصوه ، وابن الحجار ، والأشموني ، وابن الطحان ، وابن مبارك شاه ، وابن التيه ، وابن الشاب التايي ، والشهاب المنصوري وصفي الدين الحلبي ، وبدر الدين الزيتوني ، بدليل إيراد منظومات هؤلاء جنباً إلى جنب منظوماته في المباريات الشعرية وفي التعقيب على مادة تاريخية واحدة ؟

أو نرجح بأن ابن اياس تولى وظيفة مؤرخ الدولة في الحكومة المملوكية ، أو أنه أقام نفسه في شيء يقرب من ذلك أواخر زمن السلطان قانصوه الغوري ، أو أنه أراد لنفسه من هذا السلطان مركزاً مشابهاً لمركز محمود العيني مع السلطان برسباي ، بدليل مدائحه الكثيرة في السلطان الغوري بعد أن أعاد إليه إقطاعه مع العلم بأن ابن اياس لم يذكر شيئاً عن تلك الوظيفة المزعومة أو ما يشابهها ، تلميحاً أو تصريحاً في مؤلفاته ، وبأن وظيفة بهذا الاسم لم تعرف في مصطلح السلاطين المماليك ، ومع العلم كذلك بأن ابن اياس كتب ترجمة موضوعية للسلطان الغوري قرر فيها أن مساوئه كانت أكثر من محاسنه .

وسوف يطالع القارئ هذه الترجمة فيما يلي ، فيرى فيها قائمة طويلة لهذه المساوئ ، بالقياس إلى ما ذكره ابن اياس باختصار من محاسن هذا السلطان .

غير أنه مهما يكن من ترجيح أو ميل لهذا أو ذاك أو غيره مما يحتمل أن يكون وظيفة أو شبه وظيفة لابن اياس في المحيط المملوكي ، فالراجع من كتابه بدائع الزهور في وقائع الدهور ، ومن أشعاره المبعثرة في صفحات هذا الكتاب ، فضلاً عن تعليقاته الثرية الجاسرة ، ومناسباتها الخاصة والعامة ، أنه عاش فرداً متنبهاً حوادث المجتمع المملوكي التي تغلب فيه ، وليس ذلك بصفته مؤرخاً مهتماً بتدوين الحوادث والأخبار ، بل لأنه كان رجلاً حياً حساساً بما يجري في دولة بدت عليها تخاليل الزوال ، وربما كان أوضح دليل على ذلك قصيدته الطويلة بصدد ضريبة المشاهرة التي فرضها السلطان الغوري على الناس ثم ألغاها أواخر أيامه ومرثيته التي قالها في حوادث الفتح العثماني لمصر ، وهي كذلك مذكورة في كتابه بدائع الزهور .

ومن مؤلفات ابن اياس عدا ذلك كتاب عقود الجمان في وقائع الأزمان ، وهو كتاب صغير في تاريخ مصر ، وليست له أية علاقة بكتابه الكبير بدائع الزهور في وقائع الدهور ، أو بالنسخ المختصرة المتداولة منه . ويبدو أن ابن اياس كتب هذا الكتاب الصغير أيام شبابه الباكر ، بدليل ما اتسم به عنوان هذا الكتاب من ضخامة لا تتناسب مع حجمه ومحتواه . وشيبه بذلك كتاب آخر لابن اياس في التاريخ ، وعنوانه نزهة الأعم في العجائب والحكم ، وهو تأليف صغير كذلك في تاريخ العالم القديم وأحواله ، وبخاصة مصر وأحوالها وحدودها ومعادنها ونيلها وزراعتها ، ونزول العرب في ريفها وإقطاعاتها . ويتبع هذه المؤلفات الصغيرة كتاب مرج الزهور في وقائع الدهور ، وهو تأليف عامي في قصص الأنبياء والرسل ، ولعله كذلك من أوائل مؤلفات ابن اياس ، بدليل ذكر محتوياته في الفصل السابع من الجزء

الأول من الطبعة البولاقية من كتاب بدائع الزهور .
ولابن اياس كذلك كتاب نشق الأزهار في عجائب
الأقطار، وهو كتاب في الفلك والهيئة وتركيب الكون،
وآثار مصر الفرعونية وملوكها الأقدمين . وفي مقدمته
لهذا الكتاب ذكر ابن اياس أنه قصد بتأليفه أن يجمع فيه
أغرب ما سمع وأعجب ما رأى، ولا سيما عجائب مصر
وأعمالها ، وما صنع الحكماء فيها من الطلسمات المحكمة ،
وكان فراغه من هذا الكتاب سنة ١٥١٨ ميلادية أى
٩٢٢ هجرية ، وكثيراً ما استمد منه علماء أوروبا في القرن
التاسع عشر ، لشرح بعض نواح من تاريخ مصر القديم
في زمنه . وكان فراغ ابن اياس من تأليف هذا الكتاب
سنة ١٥١٨ ميلادية (٩٢٢ هـ) ، أى أنه كان مشغولاً
بكتابته مع الجزء العاشر من بدائع الزهور ، وابن اياس
وتذاك في السبعين من العمر .

غير أن شهرة ابن اياس لا تستمد كثيراً من هذه
الكتب الصغرى، بل تستند إلى كتابه الكبير، وهو بدائع
الزهور في وقائع الدهور . والواقع أن هذا الكتاب كفيل
وحده بأن يجعل محمد ابن اياس عميداً ثالثاً بين ثلاثة
العمداء من المؤرخين في مصر في القرن الخامس عشر
الميلادى، وهم بحسب أقدميتهم الزمنية وجدارتهم التاريخية
معاً أحمد المقرئى، ويوسف ابن تفرى بردى، ومحمد
ابن اياس نفسه ، كما أن هذا الكتاب الكبير بدوره ثالث
ثلاثة من المصادر المملوكية الأصلية في ذلك العصر، بل
يمتاز هذا الكتاب بأنه المصدر الوحيد أو يكاد ، لحوادث
عصر السلطان قانصوه الغورى وحوادث الاستيلاء
العثمانى على مصر، وما بعد ذلك الاستيلاء المؤسف، لمدة
خمس سنين . وكل ذلك في أسلوب واضح مهذب ،
تسرى فيه نغمة مصرية هادئة دافئة . وهذا الأسلوب هو
الذى جعل المستشرق مارجليوث يميز ابن اياس عن
جمهرة المؤرخين في مصر وغيرها من البلاد العربية
بقوله : إن أسلوبه في الكتابة والتأليف، ونمطه في التفكير
والنقد ، يميز كل منهما عن فردية واستقلال في رأى قل

أن يدانيه فيهما معظم المؤرخين .

ويبدو واضحاً من محتويات بدائع الزهور أن ابن
اياس كان على جانب من القدرة في التفكير والنقد،
ولم يقنع بإيراد الحوادث والوقائع على وتيرة أغلب
السالفين من المؤرخين، بل وقف بين الحادثة والأخرى
يشرح ويفلسف، مع شيء من القسوة في الحكم والجرأة
في التقدير، وربما شجعه على ذلك اتصاله ببعض أعيان
البلاط السلطاني في عهود مختلفة ، وهذا فضلاً عن صلته
بأخيه يوسف الزردكاش الذى أمده بما جرى بالقلعة
ودوائر الجيش المملوكى من أخبار ، ولا سيما أخبار
المدفعية التى عنى ابن اياس بتدوينها بالإشارة إلى إسمائها
الغريب زمن السلطان قانصوه الغورى .

وأودع ابن اياس صفاته وموهلاته ونظراته وآملاته
في محيطه المملوكى كلها في كتابه « بدائع الزهور في
وقائع الدهور » ، ولا سيما في الصفحات الخاصة بحوادث
الاستيلاء العثمانى على مصر والشام ، وهى الصفحات التى
يكاد يتفرد بحقائقها هذا الكتاب الكبير .

ولابن اياس في وصف الأيام العثمانية عبارات
ملؤها الوطنية الحزينة على ما صارت إليه مصر من
التغير ، بعد ذهاب الدولة المملوكية وحيث العثمانيين . على
أنه لم ير في ذلك التغير شيئاً إلا ما جرت به المقايير
التي ليس لإنسان عليها سلطان، ونسى ابن اياس أو تناسى
أن سلاطين الممالك أنفسهم مشغولون إلى درجة كبيرة
عما آلت إليه مصر وأحوالها من ضعف أمام الخطر
العثمانى الداهم . وحز في نفس ابن اياس أن مصر صارت
بسبب ذلك ولاية تابعة لسلطان العثمانيين في استانبول،
وهى تبعية امتدت أربعة قرون تقريباً .

وتناول ابن اياس الحكم العثمانى في مصر بالنقد
والسخرية لا همال رجاله مصالحي المصريين أبناء البلاد ،
ومألاً كتابه « بدائع الزهور في وقائع الدهور » بهذه
النغمة الجريئة ، ولم يشترك في احتفالات العثمانيين
وأعيادهم بالقاهرة ، وذلك برغم ما أحاط السيادة

العمانية من رهبة وخشية . ومن يدري ؟ ربما كان موقفه هذا من الحكم العثماني وجبروته هو السبب في اخفاء ترجمة حياته من كتب التراجم . وعلى هذا يكون ابن اياس طليعة مبكرة من طلائع الوطنية في الشرق العربي ، وتكون الصفحات الختامية من كتابه « بدائع الزهور في وقائع الدهور » أول صيحة طيبة من صيحات الاحتجاج ضد مظالم الحكم العثماني الشهيرة في التاريخ .

وهنا يقف كاتب هذه السطور نهائياً عن الكتابة ، ليقراً مع القارئ بضعة مقتبسات مختارة من الصفحات المعاصرة من كتاب بدائع الزهور في وقائع الدهور ، وكل مقتبس منها لحة قصيرة لفتح الشبهة الفكرية لقراءات طويلة مشبعة من هذه الصفحات ، لا على أنها تاريخ بالمعنى العلمى الحديث لهذا اللفظ ، بل على أنها مجموعة أخبار وحوادث متنوعة ، لتغذية المشتغلين بالتاريخ المصرى ، على اختلاف طاقاتهم واختصاصاتهم . والواقع أن هذه الصفحات المعاصرة وأشباهاها من محتويات الحوليات حقول دانية للمؤرخ السياسى والاقتصادى والاجتماعى ، وغيرهم من أصناف المؤرخين . لكن هذه الحقول متاهة المدعين المحشورين في زمرة المؤرخين ، ويرحم الله أسلافنا ومعاصرينا الذين انتحلوا من هذه الصفحات ملازم متلاحقة أو مبثوثة متفرقة ، ونخالوها تاريخاً علمياً مأخوذاً من المصادر الأصلية الكبرى ، كأحسن ما يكون التاريخ .

ومما ينبغى التنبيه إليه في هذا الصدد ، أن المقتبسات المختارة هنا منقولة بنصها للقارئ ، من الطبعة الأخيرة من كتاب بدائع الزهور في وقائع الدهور ، مع تشريح الفقرات في كل مقتبس منها بكثير من علامات الفصل والوصل والترقيم .

وأول هذه المقتبسات فاتحة أخبار سنة ٩٠٨ هـ (١٥٠٢ م) ، وهى السنة الثالثة من عهد السلطان قانصوه الغورى ، حين تم أمر هذا السلطان في السلطنة ، وثبتت قواعد دولته ، فأخذ في إعلان أسماء الموظفين لحكومته .

أما منبع اختيار هذه الصفحات ، فهو احتواؤها على تصوير استراتيجى شامل لجميع كبار الموظفين في الساطنة المملوكية الجديدة ، قبل أن يتحركوا في دوائر وظائفهم المختلفة ، وهو تصوير يقف بالقارئ ويستوقفه ليرى منه لنفسه أن مصر المملوكية لم تكن للمصريين من قريب أو بعيد ، بل كانت لفئات من الممالك الأجانب المسيطرين بأسماهم وأسماء زوجاتهم وورثاتهم التركية وغير التركية على جميع شئون البلاد الإدارية ، والاقتصادية والاجتماعية .

ويتلو هذا التصوير جملة من أخبار الساطنة المملوكية صغيرها وكبيرها ، وبعضها سياسى وبعضها اقتصادى أو غيره ، حسب اتفاق من الترتيب الزمنى المطلق ، سنة بعد سنة ، وشهراً بعد شهر ، ويوماً بعد يوم ، وهو ما تجرى عليه كتب الحوليات التاريخية في جميع اللغات الشرقية والغربية في العصور الوسطى .

والمقتبس الثانى أخبار وصلت من مكة إلى القاهرة مع مبشر الحاج ، أواخر سنة ٩١٢ هـ (١٥٠٦ م) ، وهى تصف لأول مرة ، وفي قليل من التفصيل ، جميع أعمال البرتغاليين في مياه المحيط الهندى والمداخل الجنوبية للبحر الأحمر ، منذ مجئ السفن البرتغالية من غرب أوربا إلى تلك الجهات ، عن طريق رأس الرجاء الصالح ، أى منذ عشرين سنة قبل وصول هذه الأخبار الخطيرة موجزة إلى القاهرة . ويبدو من هذه الأخبار التى أوردها ابن اياس عرضاً ضمن أخبار مكة والمحمل المصرى السنوى ، أن المعلومات الجغرافية المملوكية بصدد البرتغاليين وأهدافهم واتجاهاتهم كانت حتى وقتذاك ضئيلة قليلة جاهلة ، وأن إفاقة السلطنة المملوكية لخطر البرتغالى على شرايينها التجارية الواصلة وقتذاك إلى الهند جاءت متأخرة ، وكان تأخيرها هذا سبباً من عديد الأسباب التى أنزلت بأسطول مملوكى كبير هزيمة بحرية مشهورة على أيدي البرتغاليين في المياه الهندية ، شمالي بومباى الحالية ، كما أنزلت بجيوش مملوكية بقيادة

السلطان قانصوه الغورى نفسه هزيمة أكثر شهرة ، على أيدى العثمانيين ، وهى هزيمة مرج دابق شمالى حلب الشام .

والمقتبس الثالث يبان وصفى لهزيمة مرج دابق ، وهى الهزيمة التى ختمت بخاتم الانبياء على السلطنة المملوكية فى مصر ، وافتتحت بها السلطنة العثمانية سلسلة انتصاراتها الزاحفة عبر الشام إلى مدينة القاهرة، حيث أعلن السلطان سليم العثمانى نهائياً أن مصر باتت ولاية تابعة للعثمانيين . وفى مطلع هذا البيان الوصفى تصوير للجيش المملوكى، وعلى رأسه السلطان قانصوه الغورى يرتب الصفوف استعداداً للحرب والقتال ، وكأنه وحاشيته وقادته فى موكب العودة من انتصار مملوكى كبير ، أو من احتفال بمولد من مواليد الأولياء الصالحين ، أو من يوم الخروج لصلاة أحد العيدين . غير أنه لم تكن بضع ساعات حتى صار ذلك الموكب الاستعراضى الحافل مركزاً دارت حوله معركة حامية دامية ، بدأت بمأساة سقوط السلطان قانصوه الغورى ميئاً بالفالج فى الميدان، وانتهت بمأساة انهزام الجيش المملوكى ورجوعه القهقرى مفلولاً مكسوراً إلى حلب ودمشق ، ثم إلى القاهرة .

والمقتبس الرابع ترجمة طويلة للسلطان قانصوه الغورى ، بعد وفاته فى مرج دابق ، وهى ترجمة تحليلية ناقدة لأعمال هذا السلطان وصفاته الشخصية والسياسية . ويبدو واضحاً من نغمة هذا المقتبس أن ابن اياس لم يكن من المعجبين بالسلطان قانصوه الغورى ، وأن محاسن هذا السلطان لم تكن فى نظره شيئاً بالقياس إلى مساوئه . غير أن ابن اياس لم يكن منصفاً فى هذا التقدير ، لأنه أغفل فيه أن هذا السلطان الطاعن فى السن اعتمدت السلطنة فى دولة نخرت فيها عوامل الاحتضار والزوال منذ سنين ، وربما كانت الرغبة فى مقاومة هذه العوامل هى التى أدت بهذا السلطان الطيب القلب إلى اتخاذ بعض ما اتخذ من إجراءات انقاذية مالية تعسفية كثيرة .

والمقتبس الخامس قائمة بأسماء بعض الأمراء المالك والقضاة وكبار الموظفين والمهندسين والتجار وأساتذة المهن والحرف والصناعات من المصريين وغير المصريين، ممن قرر السلطان سليم الأول العثمانى اخراجهم من القاهرة ، ونفيهم إلى اسطنبول ، لأسباب متعددة ، وربما كانت الوطنية المصرية أحد هذه الأسباب . وتبلغ هذه المجموعة نحو مائة من الرجال ، ولكنها تبلغ أكثر من ذلك ، سواء من ناحية الكم العددي ، أو الكيف الفنى ، بدليل ما أورده ابن اياس فى كتابه ، قبل هذه القائمة وبعدها ، من أسماء خرج أصحابها مأمورين من القاهرة إلى اسطنبول ، فضلاً عن أن هذه الأسماء - ما تقدم منها وما تأخر - اشتملت فى الواقع على مجموعة المهارات الإدارية والصناعية التى اقتلعها العثمانيون من مصر ، ليفيدوا منها فى بناء عمارتهم التى تزدهر بها اسطنبول الحالية ، ولم تكن هذه الخسارة أول الخسائر المصرية أو آخرها ، بسبب الاستيلاء العثمانى على مصر ، وهى تدل فيما تدل على أن مصر فقدت وقتذاك السيطرة على مستقبلها القريب والبعيد ، وذلك لمدة أربعة قرون مظلمة، تناول منها كتاب بدائع الزهور فى وقائع الدهور ما لا يزيد عن خمس سنوات قصيرة، أى حتى سنة ٩٢٨ هـ (١٥٢٢ م) وهى السنة التى توفى فيها محمد أحمد بن اياس .

المقتبس الأول

فاتحة أخبار السنة الثالثة من عهد السلطان قانصوه الغورى

ثم دخلت سنة ثمان وتسعمائة فيها فى المحرم كان خليفة الوقت يومئذ الإمام المستمسك بالله أبو الصبر يعقوب بن المتوكل على الله عبد العزيز ، والسلطان يومئذ الملك الأشرف أبو النصر قانصوه الغورى .

وأما القضاة الأربعة فالقاضى برهان الدين لإبراهيم ابن أبى شريف المقدسى الشافعى والقاضى سرى الدين

عبد البر بن الشحنة الحلبي الحنفى، والقاضى البرهان إبراهيم الميمرى للملكى والقاضى شهاب الدين أحمد بن الشيشنى الحنبلى .

فلما دخلت هذه السنة وتم أمر السلطان فى السلطنة وثبتت قواعد دولته قرر الأمراء المقدمين أربعة وعشرين أميراً مقدم ألف منهم أرباب الوظائف وهم : الأتابكى قيت الرجى أمير كبير، وقرقاس من ولى الدين أمير سلاح واصطمر من ولى الدين أمير مجلس وقانى باى قرا من ولى الدين أمير آخور كبير، وطراباى الشريفى نوبة النوب، وأزدر من على باى دودار كبير وخاير بك من ملباى حاجب الحجاب وهو أخو قانصوه البرجى نائب الشام ، فهؤلاء أرباب الوظائف .

وأما الأمراء المقدمين الذين بغير وظائف وهم : خشكلدى اليسى الظاهرى خشقدم وقانصوه بن سلطان جركس المعروف بابن اللوقا والأمير سودون العجمى ومامى المحدى المعروف بجوشن وأنصبى من مصطفى وتمر الحسى وطقطباى العلاى نائب القلعة وطقطباى من ولى الدين وهو الوزير والاستاذار ودولات باى قرموط وقانصوه من طراباى المعروف بكركت وأرزمك الشريفى الناشف وأريك من طراباى المكحل ونوروز من أرزبك أخو يشبك الدودار وأبو يزيد المحدى وعلى باى السيفى يشبك الذى كان نائب غزه وخاير بك السيفى اينال بن اينال كاشف الغربية وجانبلاط المحدى أخو قانصوه البرجى . انتهى العدد من ذلك :

ثم قرر السلطان من الأمراء الطبلخانات خمسة وسبعين أميراً منهم أرباب الوظائف عشرة وهم : عبد اللطيف الزمام والخازندار الكبير والمقر الناصرى محمد ابن السلطان شاد الشراب خاناه وجانم قريب الأشرف قانصوه خمسمائة أمير دودار ثانى ومغلباى الشريفى الزردكاش الكبير وتمراز جوشن رأس نوبة ثانى وكان بردى تاجر الممالك وطومان باى قرا حاجب ثانى، وقلج من ولى الدين وأمير آخور ثانى ،

وتانى بك من يشبك محتسب القاهرة وخازندار ثانى ، وعلان ولى القاهرة ويعرف بعلان من قراجا وقانصوه من دولات بردى استادار الصحبة ، فهؤلاء أرباب الوظائف .

وأما الأمراء الذين بغير وظائف فهم : قرقاس الشريفى ، وكان الأشرف جان بلاط أنعم على خشكلدى من ولى الدين بتقدمة ألف وعلى قرقاس الشريفى فلم يتم لما ذلك من بعده وآل أمرهما إلى امرة طلبخاناه ، وأزدر من يشبك وخشكلدى من ولى الدين وقانصوه من بردبك وجانى بك من أزدر وبرسباى العلاى وطوخ المحدى الذى كان نائب القلعة وقانصوه الإبراهيمى وتانى بك المعروف بالأبج وتانى بك النجمى وقيت الأحوال ويشبك من تبوك وبرقوق من خجا بردى وشاد بك الناصرى وجانبائى المحدى وجان بلاط من ولى الدين أيضاً وقرقاس من يشبك وتمر باى من سيباى وبكبلات من أقبائى وقانى باى من يشبك وجانم الإبراهيمى وأرزمك الشريفى ومصر باى الشريفى وطومان باى من طوبزه ونوروز الشريفى وبلاط من حيدر ومامش الرجى وكرتباى من حيدر ومغلباى من خنججا وجان بلاط من قانصوه واصطمر من شهان وقانى باى من أزدر وسودون من مصطفى وألماس من يرد بك وقنك من شاد بك وجانم من خضر وجان بردى من قائم وبرسباى اللمردائى وتمر الإبراهيمى وجانى بك الشريفى وتم من شاد بك ومامى من قيت ، وقانصوه من يشبك وقان بردى من قانصوه وأرزمك من يرد بك وتمر باى السيفى قجاس خازندار العادل طومان باى وجانم من قانصوه ومسايد من حيدر ويرش من عبد الكريم ومسايد أيضاً من قانصوه وجانى بك قرا الشريفى . وطراباى الشريفى وقايتباى من جانى بك المعروف بالأشقر وشادى بك اليحياوى وقانصوه من يشبك وتانى بك السيفى أبردى ودولات باى من مصطفى وقانى من سودون الإبراهيمى وجانم من

قجاس وطراباي من جانم ومغلباي من جانم ومصر باي
الأبويكري وجاني بك من حيدر، انتهى العدد من ذلك .
ثم قرر السلطان الأمراء العشرات مائة وخمسة
وثمانين أميراً وهم : عنبر مقدم الممالك وخشكليدي
الشريفي وتبك الناصري وأسنباي من برسباي وقرراكر
الشريفي وجاني باي من يشبك وبكتمر من ولي الدين
وسنقر العلای وقلج السيفي قانصوه خسمائة وجانم
السيفي قايتباي وأسنباي من قروس وطقطمش السيفي
أينال وسيباي الأبويكري وأينال من جانم وقانصوه
الإبراهيمي وسودون من حيدر ويوسف من مصطفى
وعلان من ولي الدين وأقبردي الحسني وقنبك الشريف
وبهادر من قرقاس وأزدر من عبد الرحيم . الخ .
 واجتمع في هذه السنة من الخاصكية ثمان مائة
خاصكي على ما قيل ، ثم تزايد عدد الخاصكية فيما بعد
حتى صاروا ألف ومائتي خاصكي .

أما النواب بالبلاد الشامية فكان ممن قرر بها من
أوائل هذه السنة وهم : قانصوه المحمدي المعروف
بالبرجي نائب الشام ، وسيباي المعروف بنائب سيس
قرر في نيابة حلب ، وقرر جانم في نيابة حماة ، وقرر
دولات باي قرابة العادل في نيابة طرابلس ، وكان قبل
ذلك نائب الشام ، وفر ثم عاد وقرر في نيابة طرابلس ،
وقرر سودون الدوادري في نيابة صفد ، وقرر في
نيابة غزة قانصوه قرا ويعرف بقانصوه الجمل ، وكان
العادل قرره في نيابة حلب وما تم ذلك وهو الآن مقدم
ألف بمصر ، وقرر ملاح في نيابة القدس ، وقرر
أيدكي في نيابة قطية ، ونائب الإسكندرية قانصوه
خسمائة السيفي يشبك الدوادار ، ونائب دمياط شخص
من الأتراك يسمى قارس المنصوري عمان ، فهذا كان
حكم النواب بالبلاد الشامية في أوائل هذه السنة ، ثم
تغيرت الأحوال من بعد ذلك وانتقلت النيابات إلى
آخرين من الأمراء يأتي الكلام عليهم .

وأما أرباب الوظائف من التعمين وهم : القاضي
بدر الدين محمود بن أجا الحلبي الخنفي كاتب السر
الشريف بالديار المصرية ، والقاضي شهاب الدين أحمد
ابن الجلي يوسف ناظر الجيوش المنصورة ، والقاضي
صلاح الدين بن الجيعان مستوفى ديوان الجيش وناظر
الخزائن الشريفة ، والقاضي عبي الدين عبد القادر
القصري ناظر الجيش كان وهو الآن ناظر الكسوة
الشريفة وناظر الجوالي ، والشهابي أحمد بن الجيعان
نائب كاتب (١٣٣٣ آ) السر ، وشمس الدين محمد بن مزاحم
ناظر الأسطول الشريف ، ومجد الدين بن كراوية
ناظر الدولة والصحة الشريفة ، وكان علي بن أبي الجود
متحدثاً في جهات الخاص يومئذ من حين توفي ناصر الدين
الصفدي ، ثم في عقيب ذلك تولى نظارة الخاص
علای الدين بن الإمام وهذه ثاني ولاية وقد راج أمره
في هذه المرة إلى الغاية ، وكان يومئذ القاضي فخر الدين
ابن العفيف كاتب الممالك السلطانية ، وموفق الدين بن
القمص الأسلمي ناظر النخيرة والمتحدث على أوقاف
الزمامية ، وعبد الباسط بن تقي الدين ناظر الزردختاه ،
والشرقي يونس النابلسي ناظر الديوان المفرد ، ومحمد
ابن يوسف ناظر الأوقاف ، وصاحب ديوان الأحباس
شمس الدين بن العيسى ، وصاحب ديوان جيش الشام
بدر الدين ابن الأنباي وشريكه يوسف بن السرجي .
وأما الوظائف التي غير هؤلاء فكان نقيب الجيش
يومئذ الشرقي يونس ابن الأقرع ، ومعلم المعلمين يومئذ
البدر حسن بن الطولوني . انتهى ذلك .

فهذا كان ترتيب دولة الغوري في أوائل سنة ثمان
وتسعمائة ، ثم انتقلت من بعد ذلك الأمريات والوظائف
إلى جماعة كثيرة من الأمراء والمباشرين يأتي الكلام
عليها في موضعه من ولاية وعزل .

ومن الحوادث في هذا الشهر أن مضى الخامس
عشر من المحرم ولم يعلم للحجاج خبر ولا حضر المبشر ،
فكفر القيل والقال بسبب ذلك ، فلما كان يوم الأحد

تاسع عشره حضر هجان وأخبر أن أحوال الحج مضطربة إلى الغاية ، وأن الجازاني ابن أمير مكة قد أظهر العصيان وخرج عن الطاعة ، والتف عليه يحيى ابن سبع أمير اليمن ومالك بن روى أمير خليص وطائفة من عرب الحجاز يقال لهم بني إبراهيم ، قد خرجوا على ركب الحاج الشامي في رايغ قبل أن يدخلوا إلى قهبا ركب عن آخره وقتلوا الرجال وأسروا النساء وفعلوا لهم ما لا فعله تمرلنك لما دخل إلى الشام .

فلما جاءت هذه الأخبار إلى القاهرة اضطربت أحوال الناس لهذه الأخبار ثم انقطعت أخبار الحاج مدة طويلة لم يأت من عندهم خبر . (١٣٣ ب)

وفي يوم الخميس ثالث عشرينه الموافق للرباع مسرى زاد الله في النيل المبارك عشرين أصبعا ، ثم أوفى في يوم الأحد ثامن مسرى وزاد عن الوفاء أحد عشر أصبعا ، فكان فتح السد في يوم الاثنين تاسع مسرى الموافق لسابع عشرين المحرم وهو سابق النيل الماضي يوم واحد والفضل بينهما سبعة عشر أصبعا عن النيل الماضي . فلما أوفى توجه الأتابكي قيت الرجبي وفتح السد على العادة ، وكان يوما مشهودا .

وفي صفر في مسهله نزل الحاج إلى البركة على حين غفلة ، ثم في يوم السبت ثانية دخل المحمل إلى القاهرة وكان أمير ركب المحمل اصطمر من ولى الدين أمين مجلس ، وبالركب الأول الناصرى محمد بن خاص بك ، ودخل الحاج وهو في غاية النكد بسبب ما جرى على الناس في طريق الحجاز .

وكان من ملخص واقعة الحجاج وهو ما استفاد بين الناس أن اصطمر أمير الحاج لما وصل إلى بطن مرو قبل أن يدخل إلى مكة لأقاه الجازاني من هناك ، فأحضر إليه اصطمر خلعة وقال له إن كنت تستقر أمير مكة أحمل للسلطان خمسين ألف دينار ، فقال الجازاني نعم أنا أحمل للسلطان هذا القدر ، فألبسه الخلعة حتى طمنه وقد أظهر العصيان من قبل ذلك وجرى منه أمور شتى

ثم إن اصطمر أرسل في الدس مكاتبة للشرىف بركات أخو الجازاني بأن يجمع العربان ويلاقيه حتى يقبض على الجازاني ، فلما أحس الجازاني بذلك تسحب تحت الليل من بطن مرو ، وكان اصطمر أرسل قليل الدربة ، فلما تسحب الجازاني لاقى الركب الشامى في رايغ وجرى منهم ما تقدم ذكره من قتل ونهب وأسر النساء ، فلما دخل الحاج إلى مكة وبلغه ذلك اضطربت الأحوال إلى الغاية ووقف الحاج بالجبل وهم على وجل من الجازاني وعرب بني إبراهيم ، فلما انتهى الوقوف بالجبل وخرج الحاج من مكة قال اصطمر للشرىف (١٣٤ آ) بركات أخرج معنا ولاقى الجازاني ، فلما خرج الشرىف بركات صاحبه الحاج ووصل إلى مكان يسمى الدهنة فلاقاه أخوه الجازاني في جمع كثير من عرب بني إبراهيم ، فأرسل الجازاني يقول لاصطمر لا تدخل بينى وبين أخى ودعنا نقتل في بعضنا وخذ أنت الحاج وامضى ، فلم يسمع اصطمر منه ذلك ، ثم حضر يحيى بن سبع أمير آئينج وصار عون مع الجازاني ، فاتفقوا مع الشرىف بركات ، ودخل اصطمر بينهم ونادى في الركب بأن من كان معه سلاح يحضر عون على قتال الجازاني ، فاجتمع الجمل الغفير من الجمالة الحكام والضوية فكان بينهم ساعة تشيب منها النواصى وآل الأمر إلى كسرة اصطمر أمير ركب المحمل ، وقتل ممن كان معه من المالك السلطانية نحواً من مائة مملوك غير الغلمان والطقش، وتمت الكسرة على من كان يركب المحمل في ذلك اليوم ونهب كل ما فيه حتى عروا النساء من أثوابهن وأخذوا عصايبهن من على رؤوسهن وقاسين من الشدة ما لا خير منه ، وتخلف غالب الحاج باليمن وصاروا ينزلون في مراكب من البحر الملح ويدخلون إلى القاهرة بعد مدة طويلة وهم في أئحس حال ، وقاسوا في هذه السنة غاية المشقة وجرى عليهم كل سوء . وقيل إن الجازاني لم يفحش في حق من الركب الأول كما فعل بمن في ركب المحمل وقد راعى الناصرى محمد بن خاص

المهمندار فشفع فيهما الأتابكي قيت الرجبي ، ثم بعد أيام أخلع السلطان على القاضي عبد البر وأعادته إلى القضاء على عادته ، وشفع في أزدمر المهمندار أيضاً . وأما الناصري محمد بن خاص بك فإنه أقام في التوكيل مدة أيام وقرر عليه السلطان عشرين ألف دينار ، واستمر على ذلك حتى ضمنه الأمير قرقماس أمير سلاح وتسلمه من السلطان وشفع فيه حتى حط عنه خمس آلاف دينار ، واستمر عند قرقماس في الرسم نحواً من ثلاثة أشهر حتى غلق ما قرر عليه من المال وأتى إلى بيته وحصل له غاية الضرر .

المقتبس الثاني

أخبار أعمال البرتغاليين
في المداخل الجنوبية للبحر الأحمر

وفيه حضر مبشر الحاج وأخبر بأن العسكر لما انتصر على يحيى بن سبع توجه إلى مكة ووقف بالجبل ، وأخبر بأن العيد كان هناك يوم الجمعة ، وأن مكة مغلية . وأخبر أيضاً أن الفرنج كثر تبيتهم ببحر الهند وأن حسين باش العسكر المتوجه إلى هناك يشرع في بناء أبراج على ساحل جدة وصور ، وقد جهزوا المراكب إلى الخروج إلى عدن فسر السلطان لهذا الخبر ، لكن تزايد الضرر من الفرنج فيما بعد وترادفت مراكب الفرنج ببحر الحجاز حتى بلغوا فوق عشرين مركباً ، وصاروا يعيثون على مراكب تجار الهند ويقطعون عليهم الطريق في الأماكن الخفية ويأخذون مامعهم من البضائع حتى عز وجود الشاشات والأزر من مصر وغيرها من البلاد .

وسبب هذه الحادثة أن الفرنج تحيلوا حتى فتحو السد الذي صنعه الإسكندر (١٦٧٧) بن فلبس الرومي وكان هذا نقباً في جبل بين بحر الصين وبحر الروم ، فلما زال الفرنج يعيثون في ذلك النقب مدة سنين حتى انفتح وصارت تدخل منه المراكب إلى بحر الحجاز ،

بك دون اصطمر وكان متأثراً من اصطمر ، فلما جرى ذلك رجع الشريف بركات إلى مكة وهو مهزوم من أخيه الجازاني ، فلما رجع من بقي من الحجاج إلى الأزم وجدوا الآبار قد ردمت بالحجارة فأت من الحجاج جاعة كثيرة بالعطش ، فلما وصلوا بالحجاج إلى العقبة لاقاهم جماعة من عربان بني لام فعوقبهم عن طلوع العقبة وأفردوا عليهم ثلاثة آلاف دينار فجبي أمير الحاج ذلك من الحجاج ودفعها للعرب حتى مكنوهم من طلوع العقبة ، ودخلوا إلى بركة الحاج وهم في أسوأ حال ، فلما طلع الأمير اصطمر والناصري محمد بن خاص بك إلى القلعة ووقفوا بين يدي السلطان وتحمها بالكلام بسبب ما جرى على الحجاج من الجازاني وابن سبع ، ثم رسم بادخال اصطمر إلى قاعة البحرة ورسم أيضاً على الناصري محمد بن خاص بك ووكل به ، ثم أرسل بالقبض على قاضي القضاة الخنفي عبد البر بن الشحنة ووكل به وقد وصى به عند السلطان بأنه كاتب يحيى بن سبع وأيقظه بأن السلطان يقصد القبض عليه فأوسع خياله حتى عصاه على ما قيل ، وكذلك قبض السلطان على أزدمر المهمندار قيل أن يحيى ابن سبع كاتبه ولم يعلم السلطان بذلك ، فصار لكل واحد منهم ذنب واستمر الحال على ذلك .

وفي الثلاثاء خامس صفر توفي جان بلاط المحمدي أحمد مقدى الألوف وهو أخو قانصوه البرجي نائب الشام . فلما مات دفن في تربة أخيه خاير بك التي أنشأها بباب الوزير ، وكانت مدته في التقديم يسيرة ومات عقيب ذلك .

وفي تاسع صفر رسم السلطان باخراج اصطمر منفياً إلى ثغر دمياط ، فنزل من القلعة بعد العشاء وتوجهوا به إلى البحر وسار في مركب إلى دمياط وهو مقيد بقيد ثقيل .

وأما قاضي القضاة عبد البر بن الشحنة فرسم السلطان بنفيه إلى قوص ، وكان بيت نقيب الجيش هو وأزدمر

وكان هذا من أكبر أسباب الفساد :

وفي أواخر هذه السنة ظهر الطاعون ببلاد الصعيد ولم يقع بها في سنة عشر وتسعمائة لما ظهر بالقاهرة :

وفي هذه السنة طلع إلى السلطان شخص يسمى ابو الخير المرافع ، وقال له أنا ألزم لك بمائتين وخمسين ألف دينار أستخلصها لك ممن أعرفه ولا تنتطح في ذاك شاتان ، قال السلطان إلى كلامه وقصد أن يخلع عليه وشرع في ذلك ، فاجتمع بعض الأمراء بالسلطان ورجعه عن ذلك فرجع والله الحمد .

المقتبس الثالث

وصف هزيمة الجيوش المملوكية في

مرج دابق

وفي يوم السبت سادس عشر شعبان أشيعت هذه الكابينة العظيمة التي طمت وعمت وزلزلت لها الأقطار ، وما ذاك أن أخبار السلطان والعسكر انقطعت مدة طويلة ثم حضر كتاب على يد ساع مطرد من عند الأمير علان الدوادر الثاني أحد الأمراء المقدمين ، فذكر فيه أن السلطان كان يكذب في أمر سليم شاه بن عثمان ويصدق إلى أن حضر مغلباي دوادار سكين وهو في حال النحس يرمط أقرع على رأسه وهو لابس كبر عتيق دنس ، وراكب على اكديش هزيل ، وقد نهب بركه وأخذت خيوله وقماشه ، وأخبر أن ابن عثمان أبى من الصلح وقال له : قل لأستاذك يلاقيني على مرج دابق ، وأخبر أنه وضعه في الحديد وقصد أن يخلق لحيته وقدمه إلى المشقة عدة مرار حتى شفع فيه بعض وزرائه ، وحمله الزبل من تحت خيله في قفة على رأسه ، وقاسى منه من الهدة ما لا خبر فيه ، فلما سمع السلطان ذلك تحقق وقوع الفتنة بينه وبين ابن عثمان ، فقيل إنه أنعم على مغلباي بألف دينار وخيول وقماش وبرك في نظير ما ذهب له .

والذي استفاض بين الناس من أخبار السلطان أنه

صلى الظهر وركب وخرج من ميدان حلب يوم الثلاثاء في العشرين من رجب ، وصحبته أمير المؤمنين المتوكل على الله والقضاة الأربعة ، وكان تقدمه نائب الشام ونائب حلب وجماعة من النواب ، فخرجوا بأطلاب حربية وطبول وزمور ونقود حتى رجت لهم حلب ، فلما خرج السلطان من حلب توجه إلى حيلان فبات (١٣٧ هـ) بها .

فلما أصبح يوم الأربعاء حالاي عشرين رجب رحل السلطان من حيلان وتوجه إلى مرج دابق ، فأقام به إلى يوم الأحد خامس عشرين رجب ، وهو يوم نحس مستمر ، فما يشعر إلا وقد دهمته عساكر سليم شاه ابن عثمان فصلى السلطان صلاة الصبح ثم ركب وتوجه إلى زغزغن وتل الفار ، وقيل هناك مشهد نبى الله داود عليه السلام ، فركب السلطان وهو بتخفيفه صغيرة وملوطة بيضاء وعلى كتفه طير ، وسار يرتب العساكر بنفسه . فكان أمير المؤمنين عن يمينه وهو بتخفيفه وملوطة ، وعلى كتفه طير مثل السلطان ، وعلى رأسه الصنجق الخلفي . وكان حول السلطان أربعون مصحفاً في أكياس حرير أصفر على رءوف جماعة أشراف ، وفيهم مصحف بخط الإمام عثمان ابن عفان رضى الله عنه . وكان حول السلطان جماعة من الفقهاء وهم : خليفة سيدى أحمد البدوى ومعه أعلام حمر ، والسادة الأشراف القادرية ومعه أعلام خضر ، وخليفة سيدى أحمد بن الرفاعى ومعه أعلام خفيفى ، والشيخ عفيف الدين خادم السيدة نفيسة رضى الله عنها بأعلام سود . وكان الصبي قاسم بك بن أحمد بك بن عثمان المقدم ذكره واقفاً بإزاء الخليفة وعلى رأسه صنجق حرير أحمر . وكان الصنجق السلطاني واقفاً خلف ظهر السلطان بنحو عشرين ذراعاً ، وتحت مقدم المالك سنبل العثماني والسادة القضاة والأمير تمر الزردكاش أحد المقدمين . وكان ميمنة العسكر سيابى نائب الشام ، وعلى الميسرة خاير بك نائب حلب .

فقيل أول من برز إلى القتال الأنابكى سودون

العجمي وملك الأمراء سيباي نائب الشام والماليك القرائصة دون الماليك الجلبان ، فقاتلوا قتالا شديداً هم وجماعة من النواب فهزموا عسكر ابن عثمان وكسروهم كسرة مهولة وأخذوا منهم سبعة صناجق ، وأخذوا المكاحل التي على العجل ورماة البندق ، فهم ابن عثمان بالهروب أو يطلب الأمان ، وقد قتل من عسكره فوق العشرة آلاف إنسان ، وكان النصر لعسكر مصر أولاً ، (٢٧ ب) وبأليت لو تم ذلك .

ثم بلغ الماليك القرائصة أن السلطان قال للمالكة الجلبان : لا تقاتلوا شي واخلوا الماليك القرائصة تقاتل وحدهم ، فلما بلغهم ذلك ثنوا عزمهم عن القتال ، فبينما هم على ذلك وإذا بالأتابكي سودون العجمي قد قتل في المعركة ، وقتل ملك الأمراء سيباي نائب الشام ، فانهزم من في الميمنة من العسكر . ثم إن خاير بك نائب حلب انهزم وهرب فكسر الميسرة ، وأسر الأمير قانصوه ابن سلطان جركن وقيل قتل ، ويقال إن خاير بك نائب حلب كان موالياً على السلطان في الباطن ، وهو مع ابن عثمان على السلطان ، وقد ظهر مصداق ذلك فيما بعد فكان أول من هرب هو قبل العسكر قاطبة .

وكان ذلك خذلاناً من الله تعالى لعسكر مصر حتى نفذ القضاء والقدر ، فصار السلطان واقفاً تحت الصنجق في نفر قليل من الماليك ، فشرع يستغيث للعسكر : يا أغوات هذا وقت المروة قاتلوا وعلى رضاكم . فلم يسمع له أحد قولاً وصاروا يتحسبون من حوله شيئاً بعد شيء ، فالتفت للفقراء والمشايخ الذين حوله وقال لهم : ادعوا إلى الله تعالى بالنصر فهذا وقت دعاكم ، وصار ما يجد له من معين ولا ناصر ، فانطلق في قلبه جمرة نار لا تطفى ، وكان ذلك اليوم شديد الحر ، وانعقد بين العسكرين غبار حتى صار لا يرى بعضهم بعضاً ، وكان نهار غضب من الله تعالى قد انصب على عسكر مصر وعلت أيديهم عن القتال .

فلما اضطربت الأحوال ، وتزايدت الأهوال ،

فخاف الأمير تمر الزردكاش على الصنجق فأنزله وطواه وأخفاه ، ثم تقدم إلى السلطان وقال له : يا مولانا السلطان إن عسكر ابن عثمان قد أدركنا فانج بنفسك واهرب إلى حلب . فلما تحقق السلطان ذلك نزل عليه في الحال خلط فالج أبطل شقته وأرخص (٣٧ أ) حنكه ، فطلب ماء فأتوه بما في طاسة ذهب ، فشرب منه قليلاً وألقت فرسه على أنه يهرب ، فشئى خطوتين وانقلب من على الفرس إلى الأرض ، فأقام نحو درجة وخرجت روحه ومات من شدة قهره ، وقيل فقعت مرارته وطلع من حلقه دم أحمر . وقيل إنه لما رأى الكسرة عليه ابتلع فص ماس كان معه ، فلما نزل جوفه غاب على الوجود وسقط عن فرسه ومات من وقته ، على ما قيل من هذه الإشاعة .

فلما أشيع بموته زحف عسر ابن عثمان على من كان حول السلطان فقتلوا الأمير بيبرس أحد المقلمين قريب السلطان ، والأمير اقباي الطويل أمير آخور ثاني أحد المقلمين ، وقتلوا جماعة من الخاصكية ومن غلمان السلطان ممن كان حوله .

وأما السلطان فن حين مات لم يعلم له خبر ، ولا وقف له أحد على أثر ، ولا ظهرت جثته بين القتلاء ، فكان الأرض قد انشقت وابتلمته في الحال . وفي ذلك عبرة لمن اعتبر ، فذا أسوا العثمانية المصاحف التي كانت حول السلطان بأرجل الخيول ، وفقد المصحف العثماني وأعلام الفقراء وصناجق الأمراء ، ووقع النهب في عسكر مصر ، وزال ملك الأشرف الغوري على ملح البصر فكأنه لم يكن .

فسبحان من لا يزول ملكه ولا يتغير ، بعد ما تصرف في ملك مصر وأعمالها والبلاد الشامية والحلبية وأعمالها ، فكانت مدة سلطنته خمس عشرة سنة وتسعة أشهر وخمسة وعشرين يوماً ، فإنه ولي ملك مصر في مستهل شوال سنة ست وتسعمائة ، وتوفي في الخامس والعشرين من رجب سنة اثنين وعشرين وتسعمائة ،

فكانت الناس معه في هذه المدة في غاية الضنك .

وقد أقامت هذه الوقعة من طلوع الشمس إلى بعد الظهر ، وانتهى الحال على أمر قدره الله تعالى ، فقتل في تلك الساعة من عسكر ابن عثمان ومن عسكر مصر ما لا يحصى عدده ، فقتل من الأمراء المقدمين ثلاثة وهم : الأتابكي سودون العجمي وبيبرس قريب السلطان وأقبای الطويل ، وأسر قانصوه بن سلطان جركس وقتل سيباى نائب الشام وتبراز نائب (٣٨ ب) طرابلس وطراباى نائب صفد وأصلان نائب حمص ، وغير ذلك جماعة كثيرة من أمراء دمشق وأمراء حلب وطرابلس ، وقتل من أمراء مصر جماعة كثيرة من أمراء طلبخانات وعشرات وخاصكية وأكثر من قتل من عسكر مصر الممالك القرائصة ، ولم يقتل من الممالك الجلبان إلا القليل ، فإنهم لم يقاتلوا في هذه الوقعة شيئاً ، ولا ظهر لهم فروسية فكأنهم خشب مسندة ، وقتل من عسكر ابن عثمان ما لا يحصى ضبطه . وقتل من أمراء مصر ومن دمشق وحلب فوق الأربعين أميراً . وقتل في ذلك اليوم القاضي ناظر الجيش عبد القادر القسروى وجماعة كثيرة من الجنند بأقى الكلام على ذلك في موضعه فكانت ساعة يشيب منها الوليد ، ويدوب لسطوتها الحديد ، فصار في مرج دابق جثث مرمية وأبدان بلا رعوس ووجوه معفرة في التراب قد تغيرت محاسنها ، وصار في ذلك المكان خيول مرمية موقى بسروج مغرق وسيوف مسقطه بذهب وبركستوانات فولاذ وخوذ وزرديات ويقع قماش فلم يلتفت إليها أحد ، وكل من المسكرين اشتغل بما هو أهم من ذلك .

المقتبس الرابع

السلطان قانصوه الثوري

في تقدير المؤرخ محمد أحمد بن أباس

ومن هنا نرجع إلى أخبار الأشرف الثوري فإنه خرج من القاهرة يوم السبت خامس عشر ربيع الآخر

من هذه السنة ، واستمر نافذ الكلمة وافر الحرمة إلى أن دخل حلب وأقام بها ، وأرسل إليه ابن عثمان عدة قصاد وهو تارة يظهر الصلح وتارة يأبى ، والسلطان مسلوب الاختيار معه في جميع ما يرسل يقوله له ، ويخلع على قصاده الخلع السنية وينعم عليهم بالعطايا الجزيلة ، إلى أن حضر مغلباى دوادار سكين الذى كان أرسله إلى ابن عثمان ، فلما رجع من عنده وهو في غاية البهلة كما تقدم ، وكان السلطان أرسل مغلباى هذا إلى ابن عثمان وهو لايس آلة الحرب باللبس الكامل ، فشق ذلك على ابن عثمان وبهله ، فلما حضر إلى عند السلطان وأعلمه أن ابن عثمان قد أبى من الصلح ، فلما تحقق السلطان أن ابن عثمان قد أوصل إليه ، فنادى للعسكر بالرحيل والخروج من حلب ، فخرج العسكر قاطبة وهم كالنجوم الزاهرة من آلة السلاح والخيول الغابرة وكل فارس مقوم بألف راجل من عسكر ابن عثمان ، فتوجهوا إلى مرج دابق ونزلوا به . فأقام السلطان بمرج دابق إلى يوم الأحد خامس عشرين رجب من هذه السنة .

فلما بلغه أن عسكر ابن عثمان قد وصل إلى تل الفار ركب صبيحة يوم الأحد المذكور وهو يوم نحس مستمر ، فبرز فيه إلى قتال ابن عثمان فكانت الكسرة أولا على عسكر ابن عثمان ، ثم بدل الله تعالى هذا الأمر وعادت الكسرة على عسكر مصر .

فلما رأى السلطان عين الغلب من عسكره أراد أن يرجع إلى حلب ، فلما ألقت فرسه (٤٦ ب) ليبرب وينجو بنفسه ، فاعتراه سارقة من الرجفة فأغى عليه ، فسقط من على ظهر فرسه إلى الأرض ، فطلعت روحه في تلك الساعة وهو ملقى على الأرض ، فرجعت عليه عساكر ابن عثمان ففر من كان حوله من الغلمان والسلاحدارية والممالك وتركوا جثته على الأرض ، فكان آخر العهد به ولم يرد له جثة ولا رأس ولا يعرف

له مكان فكأنما ابتلعت الأرض ولم يقف له أحد من الناس على خبر .

ومن العجائب أنه لم يدفن في مدرسته التي صرف عليها نحو مائة ألف دينار ، فصار مرمياً في البراري وقد تناهشته الذئاب والنفورة ، فأتت له من العمر نحو ثمانين سنة . ومن العجائب والغرائب ، أن الطواشي مختص ، الذي كان بنى أساس مدرسة الغوري أولاً وأخذها منه غصباً في المصادرة ، سأل الغوري أن يجعل له في المدرسة مكاناً يدفن فيه إذا مات فتمعه الغوري من ذلك ، فنع الله تعالى الغوري من الدفن في مدرسته ، وصار لا يعرف له مكان قبر فعد ذلك من العبر ، انتهى .

وكانت مدة سلطنته بالديار المصرية والبلاد الشامية خمس عشرة سنة وتسعة أشهر وخمسة وعشرين يوماً ، فكانت هذه المدة على الناس كل يوم منها كالف سنة مما تعدون .

وكانت صفته طويل القامة غليظ الجسد ذو كرش كبير ، أبيض اللون ، مدور الوجه ، مشحم العينين ، جهورى الصوت مستدير اللحية ، ولم يظهر بلحيته الشيب إلا قليلاً .

وكان ملكاً مهاباً جليلاً مبجلًا في المواكب ملئ العيون في المنظر ، ولولا ظلمه وكثرة مصادراته للرعية وجهه لجمع الأموال لكان خيار ملوك الجراكسة بل وخيار ملوك مصر قاطبة .

وكان يوكب يوم الاثنين والخميس بالحوش السلطاني ، ويوم السبت والثلاثاء بالميدان ، فيزل من السبع حضرات وقدامه طوالتين خيل بسروج ذهب وكتائب ومياتر زرکش .

وكان يكثر في الأسفار من ركوب الحجورة بالسروج البداوى والركب العراض .

وكان يشد في وسطه حياصة ذهب عوضاً عن الشد البعلبكي . وكان يلبس في أصابعه الخواتم الياقوت

الأحمر والفيروز والزمرد والماس وعين الحر . وكان مولعاً بشم الرائحة الطيبة من المسك والعود والبخور . وكان ترفاً في مأكله ومشربه وملبسه ، ويحب رؤية الأزهار والفواكه ، ويميل إلى أبناء العجم ، وربما كان ميل إلى مذهب النسيمية من ميله إلى معاشره الأعاجم . وكان مولعاً بغرس الأشجار ، وحج الرياضات ، وسماع الأطيوار المغردة ، ونشق الأزاهر المعطرة والبخور . وكان يستعمل الطاسات الذهب يشرب فيها الماء . وكان يستعمل الأشياء المفرحة ، وكان نهماً في الأكل ، وكان يغوى طيور المسموع . وكان يعرف بقانصوه من بيردى الغوري .

واستمر يرتع في ملك مصر على ما ذكرناه من التمتع والرفاهية ، وهو نافذ الكلمة وافر الحرمة والأمراء والنواب والعسكر في قبضة يده لم يختلف عليه اثنان ، إلى أن وقعت الوحشة بينه وبين سليم شاه بن عثمان ملك الروم فخرج إليه ، وجرى له هذه الكاينة العظمى التي لم تقع قط لملك من ملوك مصر ولا غيرها من الملوك ، وكان ذلك في الكتاب مسطوراً .

وكان للغوري محاسن ومساوى لكن مساوئه أكثر من محاسنه ، فأما ما عد من محاسنه فإنه كان رضى الخلق بملك نفسه عند الغضب وليس له بادرة بحدة عند قوة خلقه ، ومنها أنه كان له الاعتقاد الزائد في الصالحين والفقراء ، منها أنه كان يعرف مقادير الناس على قدر طبقاتهم ، ومنها أنه كان ماسك اللسان عن السب للناس في شدة غضبه ، ومنها أنه كان يفهم الشعر ويحب سماع الآلات والغناء وله نظم على اللغة التركية ، وكان مغرمًا بقراءة التواريخ والسير ودواوين الأشعار ، وكان قريباً من الناس يحب المزح والمجون في مجلسه غير كثيف الطبع في ذاته ، وكان عنده لين جانب ورياضة بخلاف طبع الأتراك ولم يكن عنده شيم ولا تكبر نفس ولا رقاعة زائدة بخلاف عادة الملوك في أفعالهم .

وأما ما عد من مساوئه فإنها كثيرة لا تحصى ،

منها أنه أحدث (٤٧ ب) في أيام دولته من المظالم ما لا حدثت في سائر الدول من قبله ، ومنها أن معاملته في الذهب والفضة والفلوس الجدد أغصت المعاملات ، جميعها زغل ونحاس وغش لا يحل صرفها ولا يجوز في ملة من الملل ، ومنها ما قرره على الحسبة في كل شهر وهو مبلغ ألفين وسبعمائة دينار فكانت السوق تباع البضائع بما تختاره من الأثمان ولا يقدر أحد يكلمهم فية ولون : علينا مال السلطان ، فكانت سائر البضائع في أيامه غالية بسبب ذلك ، وقرر على دار الضرب ما لا له صورة في كل شهر فكانوا يصنعون في الذهب والفضة النحاس والرصاص جهاراً ، فكان الأشراف الذهب إذا صفوه يظهر فيه ذهب يساوي اثنا عشر نصفاً ، وقد سلم السلطان دار الضرب إلى شخص يسمى جمال الدين فلعب في أموال المسلمين وأتلف المعاملة وسبك ذهب السلاطين المتقدمة حتى صار لا يلوح لأحد من الناس منهم لا دينار ولا درهم ، فلما شق جمال الدين قرر في دار الضرب المعلم يعقوب اليهودي فشى على طريقة جمال الدين ، وقد استباح أموال المسلمين فكان النصف الفضة ينكشف في ليلته ويصير من جملة الفلوس الحمر ، فاستمر الفش في معاملته في مدة دولته إلى أن مات ، وقد ورد في الحديث الشريف من غشنا فليس منا .

ومن مساوئه أنه كان يحسن الريس كمال الدين ابن شمس المزين بالمقشرة ، وأقام بها أياماً ، وكان من المقربين عنده .

ومن مساوئه أنه كان يضع يده على أموال التركات الأهلية ويأخذ مال الأيتام ظلماً ، ولو كان للميت أولاد ذكور وإناث فيمنعهم من ميراثهم ، ويخالف أمر الشرع الشريف .

ومنها أنه كان يولى الكشاف ومشايخ العربان على البلاد ، يقرر عليهم الأموال الجزيلة ، فتفرده الكشاف ومشايخ العربان على بلاد المقطعين والأوقاف ، فيأخذ

كل منهم المثل أمثال ، فضعف أمر الجند من يومئذ وتلاشى حال البلاد .

وكذلك كان يولى النواب على أعمال جهات البلاد الشامية والحلبية ، ويقرر عليهم الأموال الجزيلة في كل سنة بقدر معلوم ، فيأخذونه من الرعية بالظلم والعسف ، فكان كل أحد منهم يتمنى الرحيل من بلاده إلى غيرها من عظم الظلم الذي يصيبهم من النواب ، ولا سيما ما حصل (٤٨ أ) لعربان جبل نابلس بسبب المال الذي أفرد عليهم لأجل المشاة عند خروج التجريدة ، فما حصل على أهل البلاد الشامية بسبب ذلك خير .

وكان حسين نائب جلة يأخذ العشر من تجار الهند المثل عشرة أمثال ، فامتنعت التجار من دخول بندر جده وآل أمره إلى الخراب ، وعز وجود الشاشات من مصر والأزر والأنطاع ، وأخرب البندر .

وكذلك بندر الإسكندرية وبندر دمياط ، فامتنعت تجار الفرنج من الدخول إلى تلك البنادر من كثرة الظلم وعز وجود الأصناف التي كانت تجلب من بلاد الفرنج وكان كل أحد من الأراذل يتقرب إلى خاطر السلطان بنوع من أنواع المظالم ، فقرر على بيع الغلال قدرأ معلوماً يؤخذ على كل أردب ، وهي ثلاثة أنصاف من البائع والمشتري ، وكذلك على البطيخ والرمان ، حتى خرج على بيع الملح . وجدد في أيامه عدة مكوس من هذا النمط ما لا فعله هناء في زمانه .

ولم يفته من أعيان التجار أحد حتى صادره وأخذ أمواله ، ولا سيما ما جرى على الشرازي والحليبي التاجر وغيره من التجار . وصادره حتى أمير المؤمنين المستمسك بالله يعقوب وأخذ منه مالا له صورة ، ودخل في جملة ديون حتى أورد ما قرر عليه .

وأما من مات تحت عقوبته بسبب المال ، منهم القاضي بدر الدين بن مرهز كاتب السر كان ، ومنهم شمس الدين بن عوض ، ومعين الدين بن شمس ، وعلم الدين كاتب الخزانة ، وغير ذلك جماعة كثيرة من

المباشرين والعمال ، ماتوا في سجنه بسبب المال والمصادرات
ومن أفعاله الشنيعة ما فعله مع أولاد الناس من
خروج أقاتيهم ورزقهم من غير سبب ، وأعطى
ذلك إلى مملئكة الجلبان .

ومنها قطع جوامك الأيتام من الرجال والنساء
والصغار ، فحصل لهم الضرر الشامل بسبب ذلك .

ومنها أنه أرسل فك رخام قاعة ناظر الخاص
يوسف التي تسمى نصف الدنيا ، فوضع ذلك الرخام
في قاعة البيسرية التي بالقلعة .

ومنها أنه قطع الممتدات التي كانت تسمح بها الناس
من الديوان المفرد من تقادم السنن ، وجدد
أخذ الحمايات من المقطعين من قبل أن يزيد النيل
وتزور الأرضي ، فكانت المقطعون تقاسى من
البهلة ما لا خير فيه .

ثم تزايد شحه حتى صار يحاسب السواقين الذين في
سواق القلعة ، والخولة الذين في سواق الميدان ، بحجة
روث الأبقار وما يتحصل من ذلك كل يوم ، وقرر
عليهم بيعها بمبلغ يردونه للخبرة .

وكانت أرباب الوظائف من المباشرين والعمال معه
في غاية الضنك لا يغفل عنهم من المصادرات ساعة
واحدة ، وصادر حتى المغاني النساء من الرؤساء .

وكان من حين توفي الأمير خاير بك الخازندار
يباشر أمر ضباط الخزانة بنفسه ، ما يدخل إليها وما
يخرج منها ، ويعرضون عليه الأمور في ذلك جميعه
من الوصولات بما يصرف من الخزائن في كل يوم ،
فكانت هذه الأموال العظيمة التي تدخل إليه يصرفها
في عمائر ليس بها نفع للمسلمين ، ويزخرف الخيطان
بالذهب والسقوف ، وهذا عين الإسراف لبيت مال
المسلمين .

وكان يهرب من المحاكمات كما يهرب الصغير من
الكتاب ، وما كانت له محاكمة تخرج على وجه مرض

بل على أمور مستفجة . وكان يتغافل عن أمور القتلاء
ويدفع الأخصام إلى الشرع ويضيع حقوق الناس عليهم .
وكان يكسل عن علامة المراسيم فلا يعلم على
المراسيم إلا قليلا ، فيوقف أشغال الناس بسبب ذلك
كله ، حتى كانت تشتري العلامة العتيقة بأشرفى حتى
تلتصق على المرسوم لأجل قضاء الحوايج . ولو شرحنا
مساوئه كلها لطال الشرح في ذلك . انتهى .

المقتبس الخامس

أسماء المنقولين من القاهرة إلى أسطنبول

بأمر السلطان سليم الأول العثماني

ومن أعظم مساوئ سليم شاه ابن عثمان خروج أعيان
رؤساء الديار المصرية ونفيهم إلى أسطنبول ، ونحن
نذكر منهم ما تيسر ذكره .

ذكر من توجه في هذه السنة إلى القسطنطينية

من أعيان رؤساء الديار المصرية وهم : مولانا أمير
المؤمنين المتوكل على الله محمد بن المستمك بالله
يعقوب ، وأولاد ابن عمه سيدى خليل وهما أبو بكر
وأحمد ، والمقر العلوى على بن الملك المؤيد (١١٨ ب)
أحمد بن الأشرف إيتال .

ومن أولاد الأمراء : الجناب الشرفى يونس
ابن الأتابكى سودون العجمي ، والجناب الناصرى محمد

ابن العلوى على بن خاص بك صهر الأشرف قايتباي .

ومن الأمراء : بيردى من كسباى الذى كان
باش المحاورين أحد الأمراء العشرات ، وقرانز
الحكى أحد العشرات محتسب مكة ، وقانصوه القيم
باش المدينة الشريفة ، وجاعة من المالك السلطانية الذين
كانوا محاورين بمكة ، وجانى بك دوا دار الأمير
طراباى .

ومن أولاد الناس : الشهابى أحمد بن البدرى حسن
ابن الطولونى معلم المعلمين ، ويوسف بن أبى الفرج

الذى كان نقيب الجيش ، ويحيى بن نوكار الذى كان
حوادار الوالى .

ومن نواب السادة الشافعية : الشيخ زين العابدين
ابن قاضى القضاة كمال الدين الطويل ، والشيخ شرف
الدين بن روق ، والشيخ شمس الدين الحلبى ، والشيخ
شمس الدين بن وحيش ، والشيخ كمال الدين بن مظفر
والشيخ بدر الدين البلقينى ، والشيخ برهان الدين
الأنباسى ، والشيخ شمس الدين الحجازى ، والشيخ
شمس الدين ابن الآدمى الديماطى ، والقاضى شمس الدين
المقسمى العزىزى ، والسيد الشريف الحجار ، والقاضى
ولى الدين البتنوفى بن الشارمساحى ، والقضاى
شمس الدين بن جمال الدين الأتميدى .

ومن نواب السادة الحنفية : الشيخ زين الدين
الشرنقاشى ، والسيد الشريف البردينى ، والشيخ بدر
الدين بن الوقاد السعودى ، والشيخ بدر الدين محمد
ابن الرومى .

ومن نواب السادة المالكية : الشيخ شهاب الدين
أحمد الفيشى ، والشيخ شهاب الدين الأبدادى .
ومن نواب السادة الحنابلة : الشيخ شهاب الدين
الميتمى ، الشيخ جلال الدين الطنبندى ، والقاضى
جمال الدين الحنبلى .

وأما من توجه إلى أسطنبول من السادة المباشرين
السلطانية ، وهم : المقر الشهابى أحمد ناظر الجيش
ابن ناظر الخاص يوسف ، وابن أخيه بدر الدين
ابن كمال الدين ، والجناب الشمس محمد بن القاضى
صلاح الدين بن الجيعان ، والقاضى عبد الكريم أخو
الشهابى أحمد بن الجيعان كتاب الخزانة الشريفة ،
والقاضى زين الدين عبد القادر ابن الملكى مستوفى
ديوان الجيوش المنصورة ، والشمسى محمد بن البارزى
والقاضى أبو البقا بن السرجى من ديوان جيش الشام .
ومن كتاب الممالك : شمس الدين محمد بن فخر
الدين كتاب الممالك ، وسعد الدين ، وفرج ، وكريم

الدين ، وفتح الدين ، من أولاد بن فخرية وابن
أبى المنصور ، ومحمد بن عبد العظيم ، ويحيى الدين
ابن بهاء الدين ، وشمس الدين محمد بن إبراهيم الشراييشى
ناظر أوقاف الزمامية ، وشمس الدين محمد من أولاد
ابن البقرى ، وأولاده ، وأبو الحسن بن الرقيق ،
وعبد العظيم بن أبى غالب ، ويحيى بن الطنساوى ،
وشهاب الدين ابن عبد العظيم ، وعبد الباسط بن تقي
الدين ناظر الزردخانة ، وولده زين ، وتاج الدين ،
وعلى المرجوشى ، وأخو يونس الاستادار ، وابن الزكى ،
ومحمد بن على كاتب الخزانة ، وأبو السعادات
وأفضل الدين المنوفى ، وناصر الدين الغزى الموقع ،
وأحمد بن قريمط ، وعبد القادر بن قريمط ، وولى
الدين ناظر الموارث وعامل الموارث ، وسعد الدين
أخو علاى الدين ناظر الخاص ، وبركات المنوفى ،
وسعد الدين المنوفى أيضاً ، ومحمد بن الكوز ، وأحمد
ابن حشو الطن ، وابن نصر الله ، وكريم الدين صهر
عبد الفتاح ، ومحمد بن أبى غالب ، وصفى الدين ،
وابن الهيصم ، وتاج الدين بن البقرى ، وشقيقه ،
وبركات بن شلما ، وكمال الدين الناصرى ، وحامل
المزرة زين ، وعبد الرحمن مباشر أمير آخور كبير ،
وبدر الدين بن خازوقة ورفيقه ، وأبو الفضل مباشر
الوالى ورفيقه ، والعبادى ورفيقه ، وبدر الدين مباشر
الأمير أنصبأى ، وكمال الدين العليق مباشر أمير آخور
كبير ، وآخرون من المباشرين ما يحضرن أسماؤهم الآن .
ومن أعيان الناس : المهتار محمد النجولى مهتار
السلطان النورى ، والمهتار سليمان ، ومحمد بن يوسف
الدين كان ناظر الأوقاف ، وعلم الدين جلجى السلطان
النورى ، وعلى مقدم الدولة .

ومن الزردكاشية : يحيى بن يونس ، ومحمد
العادلى الشهير بابن البدوية ، وزين العابدين بن محمود
الأعور ، وجماعة من السينوفية والصياقلة والسباكين
والحدادين .

له مدرسة في أستانبول مثل مدرسة السلطان الغوري
التي في الشرايشين .

وتوجه إلى أستانبول جماعة من طائفة اليهود
والسمرة ، ومن طائفة النصارى : بانوب الكاتب في
الخزائن الشريفة وأبو سعيد ، وأمين الدولة ، ويوحنا
الصغير ، ويوسف بن هبول ، وشيخ المكين السكندري
وولده ، وآخرون من النصارى واليهود ما يحضرن
أسماؤهم .

فيقال إن مجمع من خرج من أهل مصر وتوجه إلى
أستانبول دون آلاف إنسان ، والله أعلم بحقيقة ذلك ،
وفيهم نسوان أيضاً وأولادهم صغر رضع ، وشيء كبار .
ولم تقاس أهل مصر شدة من قديم الزمان أعظم من
هذه الشدة ، ولا سمعت بمثلها في التواريخ القديمة ،
وكان ذلك في الكتاب مسطوراً ، ففارقت الناس أوطانها
وأولادها وأهلها وتفرّبوا من بلدهم إلى بلد لم يطووها
قط ، وخالطوا أقواماً غير جنسهم ، فلا حول ولا قوة
إلا بالله العلي العظيم .

وكانت سنة مشومة على أناس ، ومباركة على أناس
وسعدت فيها أناس ، وتعتت فيها أناس . وكانت سنة
مباركة على المباشرين الذين بمصر ، وصاروا هم الملوك
يتصرفون في المملكة بما يختارونه من الأمور ، ولا سبياً
ما فعلوه في جهات الشرقية والغربية وجهات الصعيد ،
ووضعوا أيديهم على رزق الناس والاقطاعات ، ثم
استدبروا إلى أخذ أموال الأوقاف ، وصار ليس على
يدهم يد يفعلون ما يشاعون من هذا النمط ، فغنموا في
هذه السنة أموالاً جزيلة من البلاد مما أخذوه من خراج
الناس ، فكان يحيى ابن عثمان إلى مصر رحمة في حق
المباشرين وغيرها من الناس ممن أودعوا عندهم الأمراء
والعسكر الأموال والقماش وقتلوا في الوقعة ، فقعدوا
على تلك البودائع ، وراحت على من راح ، فكان كما
يقال في المعنى : مصائب قوم عند قوم فوائد ، انتهى
ذلك .

ومن تجار الباسطية : شهاب الدين الخطيب الأسمر
وأحمد الديروطي وأولاد ابن نفيس .

ومن تجار الوراقين : ناصر الدين الماوردي ،
ومحمد المسكي الأسود ، وعلى بن خشم .

ومن تجار سوق مرجوش : ابن الشقيرة ،
وأبو الفوز ابن الحمصاني ، وبدر الدين الغزولي شيخ
سوق الغزل (١١٩ ب) .

ومن تجار المغاربة : الشيخ سالم ، وسعيد التاجوري
وسعيد اللبدي ، وأبو سعيدة ، وآخرون لم يحضرن
أسماؤهم من التجار بأسواق القاهرة وغيرها من التجار
الذين توجهوا إلى أستانبول .

ومن الخدام : مقدم المالك سنبل العثماني ، ونائبه
جوهر الرومي ، وقيل إن جوهر توجه إلى القدس
بطلا ، وآخرون من الخدام والسقا .

ومن البردارية : كمال الدين برددار أمير كبير ،
وعبد القادر ، وابن المنقار ، وشهاب الدين أحمد
الجارحي قيل مات من الرجفة قبل سفره بأيام ، وابن
الشيخ ، ومحمد بن رسلان ، وناصر الدين وإسماعيل ،
ومحمد الكاتب ، وأبو بكر ، وابن السميني ويحيى بن
يحيى ، وبركات ابن المبيض ، ومحمد بن الجبان ،
وبركات النائب ، وسعد الدين البحلاق ، ويحيى مقدم
الخاص ، وحسن نائب البرماوي والسوهاجي ، ومحمد
قطارة ، ومحمد بن فرو شيخ جهات المصرية ، وآخرون
ما يحضرن أسماؤهم الآن .

ومن رعوس النواب : فرج ابن البريدي رأس
نوبة حجاب وآخرون من رعوس النواب ، ومقدمين
السقاين : عبيد ، وأبو الخير ، وابن فريخ الفار .

وتوجه إلى أستانبول جماعة من البنائين والتجارين
والحدادين والرخين والمبلطين والخراطين والمهنتسين
والحجارين والفعلة جماعة كثيرة ما يحضرن أسماؤهم
الآن . وزعموا أن الخندكار ابن عثمان يقصد أن ينشئ

الأصقاع الشمالية لناس

بمستام
الدكتور أنور عبد العليم

أستاذ ورئيس قسم علوم البحار بكلية العلوم بجامعة الإسكندرية

١ - مقدمة

ترجع شهرته إلى كونه مستكشفاً وعالمًا فذاً من علماء البحار فحسب ، بل كان كاتباً قديراً وخطيباً وسياسياً وسفيراً لبلاده ، وهب حياته للإنسانية جمعاء ، وإليه يرجع الفضل في حل مشكلة نصف مليون أسير من أسرى الحرب العالمية الأولى ، وحل مشكلة اللاجئين الأرمن بعد تلك الحرب ، وقد منح جائزة نوبل للسلام عام ١٩٢٣ . وكان يتمتع باحترام جميع الدول التي دخلت الحرب الأولى ، على حد سواء ، بفضل حياده ومبادئه الإنسانية . ولقد نعته المؤرخون بقولهم « إنه الرجل الذي جمع فضائل أمة بأسرها » .

ويعد كتابه « الأصقاع الشمالية » المنشور بالإنجليزية في مجلدين كبيرين عام ١٩١١ - والذي طبع بعد ذلك مراراً - من أمتع كتب الرحلات وأكثرها إثارة . وقد ضمنه أخبار رحلاته المليئة بالأخطار في أصقاع الشمال من واقع مذكراته التي كان يدونها يوماً بيوم ، فضلاً عن التقارير العلمية التي كتبها وأضافها الكثير إلى معلوماتنا عن المحيط المتجمد الشمالي وبحاره . ويعيد هذا الكتاب إلى الأذهان قصص « الساجا » Saga الأسطورية التي نسجت قديماً حول أبطال « الفيكينج » Viking من أهل اسكندناوة .

إذا ذكرت أخبار الرحالة والمستكشفين الذين كان لهم الفضل في التعرف على أطراف الكرة الأرضية - ونعني بها المجهول الواقعة في نطاق الدائرة القطبية الشمالية والدائرة القطبية الجنوبية - وجدنا على رأس هؤلاء المستكشف النرويجي « فريدريوف نانسن » Fridtjof Nansen (١٨٦١ - ١٩٣٠) الذي كانت حياته مثالا من أمثلة البطولة والشجاعة النادرة ، فقد تحدى كل الآراء والمعتقدات التي كانت سائدة في عصره في سبيل ارتياد المجهول القطبية للوصول إلى القطب الشمالي . وحين تجمدت سفينته وسط الثلوج في رحلة استغرقت زهاء ثلاث سنوات في المحيط المتجمد الشمالي ، تركها وسار على الزحافات مع رجل من رجاله حتى وصلا إلى أقرب نقطة وصلها إنسان من قبل من القطب الشمالي نفسه . ويعد نانسن رائداً من رواد الكشف العلمي للمحيط المتجمد الشمالي ، وبفضله أيضاً كان النرويجيون أول من وصل إلى القطب الجنوبي ورفعوا علم بلادهم فوقه .

لقد كان نانسن طرازاً فريداً بين الرجال ، ولا

وقبل أن نقدم نانسن وكتابه للقراء ، نرى لزماً علينا أن نستعرض المحاولات التي سبقت عصره في سبيل الكشف عن مجاهل البحار القطبية الشمالية . هذا وقد تعرض نانسن في كتابه آنف الذكر لقصة استكشاف أهل اسكندناوة لأمريكا باستفاضة كبيرة وهذه سنشير إليها في موضعها من هذا المقال .

وجدير بالذكر أن السفينة الخشبية التي وضع نانسن تصميمها وأنجز عليها رحلاته ، وأطلق عليها اسم « فرام » Fram أى « إلى الأمام » ، قد حولت إلى متحف فوق جزيرة صغيرة في خليج أوسلو ، وعليها نفس المعدات والملابس التي استعملها نانسن . ولا تزال هذه السفينة إلى اليوم بمثابة كعبة يحج إليها أهل النرويج على بكرة أبيهم والسائحون الأجانب على حد سواء .

٢- تاريخ استكشاف المجاهل القطبية

في مهد الحضارة البشرية لم يكن يحول بخاطر الإنسان مجرد وجود ما يسمى بالمناطق القطبية ، ناهيك بمساحات شاسعة في أطراف الأرض تغطيها جبال من الجليد فوق الأرض اليابسة أو الماء . ذلك لأن تلك الحضارة أو الحضارات القديمة - نشأت في أودية الأنهار الخصبة في مصر أو العراق والصين أو الهند - وكلها مناطق معتدلة أو حارة المناخ .

وأول إشارة لوجود الأرض المغطاة بالجليد في التاريخ جاءتنا في أعقاب رحلة قام بها ملاح يوناني قديم يدعى بيثياس Pytheas في عام ٣٢٥ قبل الميلاد إلى الأصقاع الشمالية . ويعتبر المؤرخون هذا الملاح في الواقع أول مستكشف قطبي . فقد خرج من مدينة ماسيليا Massilis وهي مستعمرة أغريقية قديمة في البحر المتوسط في مكان الميناء الذي يعرف اليوم باسم مرسيليا في جنوب فرنسا ، بقصد الإثراء ، بحثاً عن « العنبر » ، من مضيق جبل طارق متجهاً إلى الشمال حتى بلغ إنجلترا واسكتلندا ، ومن هناك اخترق بحر الشمال حتى وصل

إلى « الأرض الخارجية » التي سماها « ثولا » Ultima Thule والتي رجح بعض الرهبان الأيرلنديون بأنها جزيرة « ايسلندا » . إلا أن نانسن حددها فيما بعد بالمنطقة المحيطة « بتروندهيم » على سواحل النرويج . وتعتبر هذه الرحلة في نظر المؤرخين ذات دلالة خاصة حيث ألفت الضوء على الأصعاع الباردة لأول مرة .

وفي القرن التاسع الميلادي اكتشف الملاحون من أهل اسكندناوة القديمة المعروفين بالفيكنج Viking جزيرة ايسلندا . وكانوا قبائل ذات بأس شديد وشجاعة حتى إن الرجل منهم كان لا يتنام مضطجاً ، بل في وضع القرفصاء متمحزاً لقتال وخنجره في يده ، كما بنوا مراكب طويلة خرجت في رحلات بعيدة عن الشاطئ . وبعد ذلك بزمان وجيز ، وعلى وجه التحديد في حوالي عام ٩٨٣ اكتشف هؤلاء الملاحون أيضاً جزيرة جرينلاندة وعمروها لخمسة قرون ، وبنوا على شواطئها مدناً وموانئ اتخذوها قواعد للتجارة مع بلدان أوروبا . ولم يكتفوا بذلك بل ساروا بمراكبهم بخذاء سواحل أوروبا في أقصى الشمال شرقاً حتى جزيرة « نوافاميليا » الواقعة على بحر « كارا » في أقصى الشمال من الاتحاد السوفيتي والتي يجرى فيها السوفييت اليوم تجارب التفجيرات النووية .

وبحسبنا التاريخ أن قبائل الفيكنج قد اختفوا فجأة من تلك الأصقاع لسببين : إما لأن قبائل الاسكيمو الذين وفدوا من آسيا قد أبادوهم ، أو لأن موجة من البرد الشديد قد قضت عليهم في جرينلاندة .

وتعد الفترة من أواخر القرن العاشر الميلادي حتى أواخر القرن الخامس عشر الميلادي وهي الفترة التي انتهت باستكشاف كولمبس لجزر الهند الغربية - فترة مظلمة في تاريخ استكشاف الأصقاع الشمالية .

ونعود إلى قصة استكشاف الفيكنج لأمريكا قبل كولمبس بزمان طويل وهي التي أفرد لها نانسن في كتابه عناية خاصة ، ربما لبواعث قومية ، فنجدته يقول لقد

كان أهل اسكندناوة وعلى الأخص أهل النرويج ، رواد البحر الأول ، فقد ابتكروا وحسنوا غاذج بناء المراكب . لقد كان البحر صنعتهم وكان حبه متصلاً في نفوسهم ، ولذا جابوا البحار الشمالية وبفضلهم طورت المعلومات الجغرافية عن البحار .. إن النرويجيين هم أول من خرج إلى المحيط بعيداً عن الساحل . وعندهم تعلمت الأمم الأخرى .

وتقول القصة إن « ليف إيركسون » ابن « إيريك الأحمر » كان أول من وصل إلى أمريكا حوالي عام ١٠٠٢ م . وفي رأى آخر إنه « بيارني هريولفسون » من أهل اسكندناوة أيضاً . ففي حوالي عام ٩٨٥ م عاد « بيارني » من رحلة له للتجارة بين النرويج وإيسلندا فوجد أن أباه قد رحل إلى جرينلاندة مع إيريك الأحمر فعزم على السفر إليه وشد شراعه إلى تلك الجزيرة ، ويقال إنه ضل طريقه في الضباب فحطت مركبه على السواحل الشمالية لأمريكا في الموقع المعروف باسم « رأس كود » الآن .

أما رحلة ليف بن إيريك فكانت بعد ذلك كما أشرنا ، فقد ضل هو الآخر طريقه إلى جرينلاندة وحملته الريح إلى لبرادور على شواطئ كندا . ومن ثم أبحر جنوباً على سواحل « نوفا سكوتيا » ، فوجد أرضاً خضراء ينمو فيها القمح والكروم وسماها ليف « أرض الكروم » Wineland وقضى فيها ليف وبجاراته وقتاً قصيراً ثم قفلوا راجعين إلى جرينلاندة مرة أخرى ، وهناك استقر ليف وجمع ثروة كبيرة . وكان لهذا الملاح أخ يدعى « ثورفالده » أبحر هو الآخر إلى أمريكا حوالي عام ١٠٠٤ م وعسكر في نفس المكان الذي نزل فيه أخوه من قبل ، ولكنه قتل في معركة مع الهنود الحمر ولإيريك الأحمر ابن ثالث هو « تورستن » يحكى أنه هو الآخر قام بمحاولة ثالثة فاشلة إلى أمريكا . وبذلك فتح إيريك وأولاده الطريق لأهل اسكندناوة إلى الدنيا الجديدة ، وتتردد أخبار ملاح آخر من أهل إيسلندا

يدعى « تورفين » يقال إنه نجح في الوصول إلى تلك القارة . وأقام الفيكنج على سواحل أمريكا الشمالية بيوتاً على غرار بيوتهم في بلادهم ، بل ويقال أيضاً إنه عثر على حجارة عليها نقوش اسكندناوة قدمة في تلك السواحل . بيد أنهم لم يعمروا طويلاً هناك إذ أبادهم الهنود الحمر من سكان أمريكا الأصليين .

ويعتبر عام ١٤٩٢ م وهو العام الذي اكتشف فيه كولمبس أمريكا ذا أهمية خاصة أيضاً بالنسبة لاستكشاف الأصقاع الشمالية . فنذ أن عرف الناس في غرب أوروبا أن أمريكا تقف عتبة في سبيل الملاحة إلى الهند - وهي جزر التوابل والثراء الذي كانوا يبحثون عنه ، فكروا في الوصول عن طريق الملاحة شمالاً - ومن هنا نشأت فكرة البحث عما أسموه « بالمر الشمالى الشرقى » . وكان ذلك حافزاً لبعض الملاحين المغامرين على السير شمالاً بسفنهم بغية اكتشاف ذلك الممر .

وكان أحد هؤلاء المغامرين هو الملاح بارنتز Barents الهولندى الذى أبحر عام ١٥٩٤ - أى بعد كولمبس بقرن من الزمان - تجاه سواحل النرويج الشمالية ثم في المحيط المتجمد الشمالى واكتشف البحر الكائن بشمال روسيا الذى يسمى اليوم ببحر « بارنتز » . وجددير بالذكر أن الثلوج تجمدت حول سفينة هذا الملاح وبقي محبوساً لمدة عام كامل في المحيط المتجمد الشمالى ، وذلك بعد أن اجتاز بحر بارنتز إلى بحر كارا القريب منه . ويؤثر عنه أنه رسم خرائط دقيقة لأول مرة لتلك الأصقاع الشمالية ، وكان علم الخرائط الجغرافية قد ازدهر ازدهاراً كبيراً في هولندا في وقته في الفترة التى أعقبت ازدهاره في إيطاليا في وقت كولمبس .

وفي أواخر القرن السادس عشر وأوائل القرن السابع عشر الميلادى تم استكشاف الجاناب الأكبر من سواحل أمريكا الشمالية وذلك في الفترة بين ١٥٨٦ - ١٦٢٠ على أيدي جون ديفيز John Davis وهنرى هلسون H. Hudson ووليام بافين W. Baffin وقد

وصل بعض هؤلاء الملاحين إلى سواحل جرينلاندة الجنوبية .

ولما يئس الملاحون من اكتشاف الممر الشمالى الشرقى - بعد بارتز - صوبوا وجههم نحو اكتشاف « الممر الشمالى الغربى » ، وذلك بالإبحار فى الاتجاه المضاد وكان أول من نجح فى ذلك هو ملاح دانمركى عرف باسم برنج Bering كان يعمل لحساب حكومة روسيا وذلك فى عام ١٧٢٥ الميلادى . وفضلاً عن أن هذا الملاح قد اكتشف كثيراً من الجزر فى المحيط المتجمد الشمالى لأول مرة - إلا أن اكتشافه للممر الملاحى العظيم الذى يفصل بين أمريكا وآسيا من أقصى الشمال ، كان أعظم أعماله . ولذا سُمى هذا الممر باسمه ، وهو المعروف اليوم باسم « مضيق برنج » . ومن هذا المضيق خرج « برنج » لأول مرة إلى المحيط الهادى واكتشف شبه جزيرة كشاتكا Kamchatka . ويقع هذا المضيق بين ألاسكا وسيبيريا . كما هو معروف . وفى عام ١٧٣٤ م قام برنج برحلة أخرى حدد خلالها - لأول مرة - كثيراً من سواحل روسيا الشمالية وانتهى به المطاف فى ألاسكا بأمريكا الشمالية . وفى رحلته الثالثة عام ١٧٤١ جنحت سفينته فى الأصقاع الشمالية ، وتوفى هذا الملاح الباسل بمرض الأسقربوط . بيد أن سوء الأحوال الجوية فى الأصقاع الشمالية لم تشجع للملاحة بين آسيا وأوروبا عن طريق الممر الشمالى الغربى ، هذا بالإضافة إلى أن الروس أنفسهم لم يشجعوا الملاحة عبر هذا الطريق خوفاً من الاستعمار الأجنبى .

وخلال القرن السادس عشر الميلادى قام الإنجليز بمحاولات أخرى لاستكشاف الممر الشمالى الغربى لكنها باءت بالفشل . وحتى الملاح الإنجليزى الشهير «الكابتن جيمس كوك» James Cook الذى كان قد جاب المحيط الهادى واكتشف استراليا قرر فى نهاية القرن الثامن عشر أنه لا يوجد طريق آمن للملاحة شمالاً إلى آسيا سواء من الشرق أو الغرب .

ولما أُعيت الحيل لبريطانيا فى استكشاف طريق إلى آسيا عبر الشمال ، رصدت جائزة قدرها ٢٠,٠٠٠ جنيه لمن يتعرف على مثل هذا الممر - كما رصدت جائزة أخرى قدرها ٥٠٠٠ جنيه لأول سفينة تصل إلى خط عرض ٨٩ شمالاً .

وخلال القرن التاسع عشر - كانت أول السفن التى تسير بالبخار قد جهزت للملاحة ، فظن الإنجليز أن مثل تلك السفن كفيلة بتحطيم الجليد الذى يعترض طريقها عبر الممر إلى آسيا من الشمال - فجهزت الأميرالية البريطانية سفينتين من هذا النوع هما « اريبس » H.M.S. Erebis (٣٧٠ طن) و « ترور » H.M.S. Terror (٢٤٠ طن) بقيادة جون فرانكلين ومعه طاقم من البحارة والضباط عدده ١٢٨ فرداً ، وكلفته بالملاحة عبر الممر الشمالى الغربى إلى آسيا وذلك فى عام ١٨٤٤ . ولأزم سوء الطالع هذه البقية ، فهلك رجالها عن آخرهم ولم يعثر لهم على أثر سوى جثث ثلاثين من البحارة متجمدين فى أصقاع كندا القطبية وبعد أن حاصرت الثلوج سفينتهم لمدة عامين كاملين . وهنا تردد حكاية غريبة موداها أن زوجة الأدميرال فرانكلين استخدمت كل الوسائل الممكنة للتعرف على المكان الذى هلك فيه زوجها حتى إنها لجأت إلى تحضير الأرواح ودلتها روح صبية صغيرة توفيت فى أيرلندا على خريطة للمكان . وتقول المصادر الموثوق بصحتها إن البعثات التى ذهبت للبحث عن ضحايا تلك البعثة المشنومة تأكدت من صحة هذا الموقع .

وفى عام ١٨٨٤ حاولت بعثة أمريكية بقيادة الكابتن جريل Greely أن تصل إلى أبعد من خط عرض ٨٣ و ٢٤ شمالاً فباءت هى الأخرى بالفشل . وهلك عدد كبير من أفرادها بسبب تجمد الثلوج حول سفينتهم فنكسرت أضلاعها . وجددير بالذكر أن الماء إذا تجمد زاد حجمه فيضغط الجليد على جوانب السفينة بقوة كبيرة تكون كفيلة بتحطيمها . وقد وصلت أول سفينة

إمداد لانقاذ البعثة المذكورة بعد عام واحد فوجدت من بقى على قيد الحياة من أعضائها فى حالة يرثى لها من الضعف والمرض ، بسبب نقص التكوين ونقص الفيتامينات ، حتى أنهم اضطروا لمضغ جلود الحيوانات التى كانوا يتلشرون بها !

وجدير بالذكر أن الاعتقاد حتى ذلك الوقت كان سائداً بأن الأرض التى فى أقصى الشمال من المعمورة والتى تعرف باسم جرينلاندة تمتد حتى القطب الشمالى نفسه ، وتكون ما عرف باسم القارة القطبية الشمالية . بيد أن أحداً قبل نانسن لم يستطع أن يتوغل فى هذه الأرض شمالاً بسبب الجليد والزمهرير والعواصف الثلجية التى تصم الأذان ، كل ذلك بالإضافة إلى طبيعة الأرض الوعرة التى تكتنفها شقوق عميقة فى الجليد نفسه لا يمكن لإنسان اجتيازها .

هذا وقد دون نانسن بنفسه قصة حياته ومغامراته فى البحار القطبية فى كتابه آنف الذكر .

٣ — نشأة نانسن وحياته

ولد فريديوف نانسن فى العاشر من أكتوبر عام ١٨٦١ فى ضيعة لأمه قرب مدينة أوسلو . وكان أجداده لأبيه من مقاطعة « شليزويج هولستين » الألمانية ومن كبار تجارها ، ثم استقر فرع منهم فى النرويج فيما بعد وإلى هذا الفرع ينتمى نانسن . وقد كان للبيئة التى نشأ فيها نانسن فى طفولته أكبر الأثر فى تكوين شخصيته فيما بعد . فقد نشأ وسط الأدغال والحقول والجبال التى يكسوها الجليد شتاء وعلى مقربة من البحر . لذا أغرم بالانزلاق على الجليد منذ طفولته وهوى الصيد صيفاً فى مياه الخليج . وكان محباً للمخاطرة والحياة الخشنة منذ صباه . وقد دمغته هذه الحياة الطليقة فى الجبال والأدغال بصفات إنسانية سامية كالجرأة والشجاعة والاعتماد على النفس ؛ كما تعلم فى صباه كثيراً من الحرف اليدوية ، وعندما بلغ السابعة عشرة

من عمره كان بطل الانزلاق على الجليد للمسافات الطويلة فى النرويج كلها ، وفى سن الثامنة عشرة حطم الرقم القياسى الدولى لسرعة الانزلاق لمسافة ميل ، كما أنه فاز بالبطولة على النرويج كلها فى أول محاولة له لسباق الماراثون .

وقد هوى نانسن دراسة التاريخ الطبيعى لاتصال هذه الدراسة بالحقول والجبال والأدغال والبحر والحياة الحرة الطليقة التى يهواها ، لذلك تخصص فى دراسة علم الحيوان فى جامعة أوسلو ، وذلك رغم ميله فى نفس الوقت لدراسة الرياضيات والفيزياء .

وحينما بلغ العشرين من عمره ، وكان لا يزال طالباً بالسنة الثانية فى الجامعة — وافته الفرصة التى غرت مجرى حياته ، إذ عرض عليه أحد قباطنة السفن التى تجوب البحار القطبية بين إيسلندا وسبتربرجن أن يعمل بحاراً على سفينة المساء باسم « الفيكنج » . ورأى نانسن الطالب وقتئذ فى هذا العرض فرصة ذهبية للدراسة الحيوانات القطبية على الطبيعة فلم يتردد فى قبول العرض ، وخدم على السفينة بحاراً تحت القرنين بروح رياضية عالية وعزيمة صادقة . وفى تلك الرحلة دون نانسن يومياته التى نشرها فيما بعد فى كتاب بعنوان « الصيد والمخاطرة فى البحار القطبية » . وفى تلك الرحلة عشق نانسن حياة البحر ولم ترهبه أهواله . وتتجلى ملكته فى التعبير والكتابة منذ أحداثه من قوله :

« وبعد أن جلدنا فى البحر ثلاثة أيام هبت عاصفة مروعة لم تدع لنا فرصة لضم الشراع فتصدع الصارى الرئيسى تحت قوة الريح . ولحنا من خلال الظلمة فى أنجاء هبوب الريح صرير قمم الأمواج البيضاء المميزة للبحر العالى ، وهى ترتفع وتتكرر وتلطم مؤخرة السفينة محدثة صوتاً كصوت الرعد . فتناثر الرذاذ عالياً كالنافورة تلمع قطراته كاللآلى ، ثم ما لبثنا أن هويتنا فى ظلمات البحر المجهولة . . . »

صغيرة كهذه وضعها الأقدار في ظروف سيئة للغاية في بحار باردة هائجة مائجة بقوله :

« كان ثمة مرح كثير ، وعمل دائب » .

لقد كان نانسن محباً لوطنه كل الحب ، تسيل عيناه دمعاً حيناً تراءى له جبال الزويج من بعيد ويطير قلبه من الفرحة ، في أعقاب كل رحلة من رحلاته رجع فيها إلى أرض الوطن . انظر إلى قوله عقب عودته من أول رحلة له في البحار القطبية « حقاً إن جبال الزويج لأحب إلى نفسي مما سواها . لا سيما لأنها ترتفع رأساً من البحر » .

وعقب عودة نانسن في عام ١٨٨٢ من الرحلة الأولى السابق ذكرها بوقت قصير ، عين أميناً لمتحف علم الحيوان في برجن Bergen ولم تكن سنة يومئذ تتعدى إحدى وعشرين سنة . وخلال الفترة التي شغل فيها هذا المنصب تطوع للعمل في المستشفى الحكومي ، كما انتخب عضواً في بلدية المدينة التي نشأ فيها . وقد استطاع أن يحول المتحف الذي كان يعمل فيه من مجرد مكان لحفظ العينات إلى مركز نشيط من مراكز البحث العلمي في الزويج . وعكف هو نفسه على دراسة الحيوانات الدقيقة تحت المهر لمدة ست سنوات متواصلة . وخلال تلك الفترة أيضاً تمكن نانسن من نشر كتاب عن « الرياضة في جبال الزويج » .

وأحجم نانسن عن التدخين والشراب لاعتقاده بأن مثل هذه العادات لا تتناسب مع الحياة الرياضية التي كان يحياها . وقد كان لذلك أثره ولا شك في قدرته على تحمل المشاق في ظروف الاستكشاف المروعة التي تعرض لها في المراحل القطبية . وهو يعتقد أن النشاط أو التنبه الموقت الذي قد يعثرى الإنسان نتيجة التدخين أو الشراب تعقبه فترات خمول تترك أثراً أسوأ ، كما تجعل المرء أسيراً لمثل هذه العادات .

وفي عام ١٨٨٥ تمكن نانسن من نشر أولى بحوثه الضخمة في علم الحيوان وهي التي قضى في إنجازها ست

وهو يصف رؤيته للجليد الذي يغطي سطح البحر في هذه المراحل لأول مرة في شاعرية جذابة بقوله « في الثامن عشر من مارس لحث الجليد لأول مرة . . كنت أقرب الأفق من أعلى السفينة فلاحث لي أشباح بيضاء بعيدة وسط الظلام ، أخذت تكبر رويداً رويداً ، ويزداد بياضها وضوحاً وسط أرضية حالكة كالليل . وكانت هذه الطلائع الطافية من الجليد بمثابة المقدمة لجيش عرم من حقول الجليد الممتدة بعيداً إلى الشمال في الليل القطبي ، فيما وراء النجوم ، وفيما وراء الشفق القطبي » .

يبد أن هذه الموهبة الأدبية على الكتابة لم تحجب نانسن الباحث الملتق عن أن يسجل ملاحظات علمية قيمة للغاية خلال هذه الرحلة عن اتجاهات الجليد في دورانه في المحيط المتجمد الشمالي وعن تصحيح نظريات تكوين الجليد في البحار القطبية التي كانت تقول بأن الجليد يتكون لأول وهلة تحت سطح الماء ثم يطفو ، ولا تزال آراء نانسن هي الصحيحة حتى اليوم .

كما أنه أثبت خلال هذه الرحلة من قياسه لدرجات الحرارة على السطح وتحتته ومن تقديره لدرجات ملوحة الماء — أن تيار الخليج الدافئ في الأصقاع الشمالية يسير تحت الطبقة السطحية الباردة للماء ، وإلى جانب هذه المعلومات الطبيعية عن ماء البحر فقد سجل نانسن معلومات بيولوجية هامة عن الحيتان وعجول البحر النادرة وطبائعها .

وقد خرج نانسن من هذه الرحلة أيضاً بنتيجة أخرى كانت على جانب كبير من الأهمية في حياته المستقبلية ، وهي اكتسابه خبرة نادرة في الإلمام بكل ما يجري على سطح السفينة وبقيادة الرجال تحت أسوأ الظروف الممكنة في البحر — الأمر الذي جعل منه في المستقبل قيادة من القيادات النادرة في تنظيم بعثات الكشف العلمية . وفي سياسة الرجال والحكام . ويجمل نانسن الحياة على سفينة

سنوات في المتحف . وقد منح على هذا البحث الميدالية الذهبية ، إلا أنه أصر على أن تكون الميدالية من النحاس ويرصد فرق الثمن لرحلة يزور فيها محطة الأحياء البحرية في نابولي وقد كان . وهناك قابل انتون دورن A. Dohrn الألماني مؤسس هذه المحطة الشهيرة في نابولي التي أعجب نانسن بنظامها ، فصمم على أن ينشئ في وطنه محطتين على شاكلتها : واحدة في برجن والأخرى في فروندهييم Frondheim .

وبعد ذلك بعام تمكن نانسن من نشر بحثه عن الجهاز العصبي في الحيوانات البحرية التي نال عليها درجة الدكتوراه .

ليس هذا كل ما يمكن أن يقال عن نانسن ولا بعضه - فلا تزال نواحي العظمة والبطولة تتجلى في هذا الرجل في كل عمل من أعماله التي أنجزها في السنوات القادمة من حياته ، فلتتابع التسلسل التاريخي للحوادث ولندع أعماله تتحدث عنه .

٤ - عبر جرينلاندة (١٨٨٨ - ١٨٨٩)

لعل نانسن كان أول إنسان قدر له أن يخترق جزيرة جرينلاندة لأول مرة من الشرق إلى الغرب ، فلم يجرؤ امرؤ قبله على الإقدام على مثل هذا العمل .

ورغم أن بعض المواقع على السواحل الجنوبية لهذه الجزيرة كانت معروفة لصيادي الحيتان وعجول البحر - إلا أن الأراضي الداخلية كانت مجهولة تماماً . وتعتبر هذه الجزيرة - التي لم تكن تعرف بعد عما إذا كانت قارة متصلة بالقطب الشمالي أو جزيرة أو شبه جزيرة - بمثابة طاقة الجليد العظمى في نصف الكرة الشمالي ، ومن تلاجاتها الساحلية تنكسر جبال الجليد التي تهيمن في شمال المحيط الأطلسي والتي تسبب جبل منها في غرق البواخره تيتانيك في أوائل هذا القرن ، كما تسبب جبال أخرى منها حوادث فادحة للسفن من آن لآخر حين تصطدم بها

وحين صمم نانسن على ارتياد جرينلاندة طلب منحة متواضعة قدرها ٣٠٠ جنيه من الجامعة فرفضتها السلطات ، بل وتهكت عليه الصحافة حتى إن إحدى الصحف نشرت عنه ما يلي في مجال المداعبة والتهكم : « يعتزم أمين المتحف نانسن القيام باستعراض مثير في الانزلاق على الجليد فوق جرينلاندة وتحجز الأماكن لمشاهدة العرض في الأخاديد الجليدية ، ولا تنس أن تحتفظ بتذكرة العودة ! ... » .

يبد أن كل ذلك لم يثن نانسن عن عزمه ، ولقيت الفكرة تأييداً من أحد رجال الأعمال في كوبنهاجن فصمم على تمويلها . وبدأ نانسن في الإعداد لها ، فجهز ما خف حمله من المؤن والعتاد ووضع كل خبرته في إنجازها ورأى بحصافته أن يختصر عدد أفرادها إلى أقل ما يمكن ، وكان يسهر الليالي الطويلة في مضجعه يتصور كل العقبات والصعوبات التي يمكن مصادفها وكيف يجد الحلول لها .

وأخيراً استقر رأيه على أن يكون عدد أفرادها خمسة من الرجال غير المتزوجين ممن تتراوح أعمارهم بين الثلاثين والأربعين واشترط فهم أن يكونوا من أبطال الانزلاق على الجليد ، وأن يكون عتاد الرحلة مما خف حمله . ثم إنه وضع تقليداً جديداً وهو ألا يعود من نفس الطريق الذي سلكه وألا يترك المؤن في الطريق خلفه حتى لا تتقاعس همة الرجال عن مواصلة السير . وفوق كل هذا وذاك فقد صمم بنفسه وبناء على خبراته السابقة أنواع الأحذية والملابس وأدوات النوم والمطبخ وأنواع الزحافات التي يمكن التعويل عليها . ولما كان نجاح أي بعثة للكشف يتوقف على حسن اختيار الرجال فقد كان نانسن حريصاً جداً من هذه الناحية . وأخيراً تم له اختيار أعضاء البعثة وكانوا ثلاثة من أهل اسكندنافيا الأشداء بينهم الربان الشهير أوتو سفردروب Otto Sverdrup الذي قدر له فيما بعد أن يكون ربان السفينة التي أقلت البعثة النرويجية لاستكشاف

القطب الجنوبي وديتريشون Dietrichson ذلك القى الذي قدر له هو الآخر أن يكون فيما بعد «ماريشالا» للجيش الروسي ، عدا اثنين من أهل لابلند توسم فيهم نانسن القدرة على تحمل مشاق الرحلة .

ثم أبحرت هذه البعثة الصغيرة من الرويج في ٩ مايو عام ١٨٨٨ على إحدى مراكب الصيد إلى ايسلندا ومن هناك أخذت سفينة صغيرة من سفن صيد عجول البحر إلى الشواطئ الشرقية لجرينلاندة مارة بجزر فاروس . وقد قابلت البعثة في تلك الجزر عاصفة بحرية غاتية لم تقعد أعضاؤها عن مواصلة السير بتصميم وإيمان .

وبدأت الأهوال تناوئ البعثة حين أشرفت على سواحل جرينلاندة فلم تجد السفينة ملجأً تلجأ إليه وسط جبال الجليد الطافية أو التيارات التي كانت تدفعها دائماً إلى الجنوب ، وظلت السفينة الصغيرة زمناً طويلاً تدور مع الجليد والتيارات من الشمال إلى الجنوب حتى شهر يولية من تلك السنة حين أتيح لها أن ترسو على ساحل وعر تكتنفه تلال من الجليد الوعر المتكسر ومن خلفها حائط من الجليد يزيد ارتفاعه على مائة متر ، دون أن تجد السفينة فرجة واحدة ترسو فيها على الساحل .

وبعد لأي ومشفة تمكنت السفينة من الرسو على بقعة بجزاء الساحل نزلت منها البعثة فوق قطعة عاتمة من الجليد ، ما لبثت أن تصدعت في وسط الليل وانشطرت إلى شطرين . ولولا شجاعة الرجال وعلو هممهم ، ومقاومتهم تلك الطبيعة العنيفة لهلكوا عن آخرهم . وأخيراً تم لهم النزول إلى الشاطئ في مكان ينحرف إلى الجنوب بنحو ٣٥٠ ميلاً عن البقعة التي كان مقدراً لهم أن يرسو عليها .

وصادفهم عقبات أخرى منها وعورة هذا الشاطئ الجليدي وشتو البرد والرياح ، ثم كان عليهم أن يتسلقوا هذا الحائط الجليدي القائم خلف الشاطئ الوعر ، وأن

يحملوا أذواتهم ومعداتهم فوق المرتفعات الجليدية التي تكتنف الجزيرة وأن يجدوا سبيلاً لتلافي الأخطار العميقة التي لا يرى أثر لمن يسقط فيها ! وكان عليهم أن يقدوا السير في الليل والنهار في درجات من الحرارة تصل في بعض الأحيان إلى أربعين درجة مئوية تحت الصفر ! كما كان عليهم أن يحملوا الزحافات فوق تلك المرتفعات أو أن يقطعوا أربعين من الأميال في اليوم والليلة في أرض وعرة تكسوها طبقات الجليد وينهمر من فوقهم البرد وتلفح وجوههم رياح باردة كأسنان الرماح تتجمد معها أنوفهم وآذانهم كقطع «الرقاق» الجاف إذا توانوا عن نزع الجليد من فوقها ؛ أو يصابون «بعضة البرد» التي تسبب سريان «الفنرينا» في أصابع الأيدي والأرجل ؛ أو يصابون بالعمى من جراء انعكاس أشعة الشمس فوق الثلوج البيضاء . . تلك كانت حال الرجال في تلك البعثة ، كما هي الحال دائماً مع أي بعثة أخرى تجرؤ على اجتياز المناطق القطبية . ولولا سهر نانسن ويقظته وحكمته وحسن تدبيره لهلك أفراد بعثته مع من هلكوا من قبل أو من بعد في تلك الأصقاع .

بيد أن الأقدار أبّت إلا أن تكافئ كل مجد يسعى في سبيل العلا بهمة وصبر فكتبت لنانسن ولبعثته النجاة وتمكنوا لأول مرة من الوصول إلى الشاطئ الغربي للجزيرة وكان ذلك في شهر نوفمبر عام ١٨٨٨ . وجدير بالذكر أن هذا الشهر هو نذير بدء الليل القطبي في تلك الأصقاع ، فلا ترى الشمس فيه في وضوح النهار إلا لماماً ويسود الظلام القطبي في تلك المناطق شهوراً متواصلة !

وحين أشرفت البعثة على الشاطئ الغربي وجدت حفنة من أهل الاسكيمو ممن استوطنوا ذلك الشاطئ ، ولشد ما كانت خيبة أملهم حين علموا أن آخر سفينة من سفن عجول البحر قد أبحرت أو أوشكت على الإبحار من مكان بعيد إلى الجنوب .

٥ - رحلة السفينة « فرام » Fram (١٨٩٣ - ١٨٩٦)

منذ عاد نانسن من رحلة جرينلاندة صمم على أن يكون هدفه هذه المرة هو القطب الشمالى نفسه . وكان قد اختمر في ذهنه نظرية « دوران الجليد » عبر القطب الشمالى نفسه ، حين وجد أخشاباً من سيبيريا حملتها الثلوج والتيارات الدائرية إلى شواطئ جرينلاندة نفسها كما كان على علم أيضاً بأن أى مركب تحاصرها ثلوج الشتاء في تلك الأصقاع فصيهرها معروف ، ومآل محاربتها إلى هلاك محقق . وهنا تتجلى عبقرية نانسن مرة أخرى وتحديه للمعتقدات التي كانت سائدة في عصره حين فكر في تصميم سفينة تقاوم ضغط الجليد المتجمد حولها ورأى أن تكون جوانبها محدودة فبدلاً من أن تتكسر ضلوعها ، تنزلق إلى أعلى فتفادى هذا الخطر . إن مثل هذه السفينة يجب أن تكون من الخشب وأن تشبه جوانبها إلى حد كبير جوانب القصعة فتزلق كما ينزلق « لب البطيخ » إذا ضغط بين الأصابع !

ثم أعلن نانسن عن فكرته للجمعية الجغرافية في النرويج وللجمعية الجغرافية الملكية بلندن . بيد أن أعضاء الجمعية الأخيرة عارضوه بشدة ولكن تلك المعارضة لم تفت من عضده أو تفر من همته . وقد رد على هؤلاء الأعضاء بقوله « أشكركم أيها السادة لأن حججكم في المعارضة لم تقنعني تماماً . وأرجو أن تعلموا أن الهدف الأساسى من البعثة التي اعزم القيام بها هو استكشاف مجاهل المنطقة القطبية وليس تماماً الوصول إلى هذه النقطة الوهمية التي ينتهى عندها محور الأرض في الشمال » .

عاد نانسن من لندن عام ١٨٩٠ وقصد لتوه صديقه مصمم السفن النرويجي العظيم « كولين ارشر » Colin Archer الذى أعجب بفكرة نانسن وناقشا سوياً عدة تصميمات للسفينة المرتقبة ، التي كان لابد من أن يضمحى

وكان عليهم أن يقضوا الشتاء القاسى في تلك البقعة الخفية الموحشة من الشاطئ الغربى للجزيرة يشاركون الاسكيمو طعامهم من دهن الحيتان غير المطهى ومن جلود عجول البحر ولحوم الأسماك النيئة .

ويجد نانسن نفسه غير غريب على هذه الحياة البدائية ، وهو الرجل الذى يمكنه أن يكيف نفسه لكل الأجواء ، بل إنه ليستمتع بها ما دامت هي النوع الوحيد من الحياة الذى تجود به الطبيعة في تلك الأصقاع ولقد وصف أحد أعضاء البعثة - وهو الفيلد مارشال ديتريشيسون المتقدم ذكره - نانسن فيما بعد ذلك بزمان طويل بقوله « لقد وهبته الطبيعة قدرة لا حد لها على تحمل المشاق ، وقد كان دائماً هادئاً متزاناً في أوقات الشدة ، ذا قريحة متوقدة يصدر الأوامر الصارمة الصائبة في الوقت المناسب وبسرعة . وبفضل سميته السمحة وبساطته وضراحته وحبه للمرح تمكن من مصادقة الجميع وذلك دون أن يفقد شيئاً من هيئته وسلطانه كقائد » وتلك لعمرى من أروع صفات القائد .

ولقد وصلت أنباء نجاح البعثة في اختراق جرينلاندة إلى النرويج وإلى أوروبا عن طريق إحدى مراكب الصيد فحين عاد نانسن وصحبه استقبلوا بحفاوة منقطعة النظر وقابلتهم في عرض البحر مظاهرة من أكثر من مائتى مركب ، وانهالت بعدها أوسمة الشرف على نانسن من كل صوب وحلب .

ولئن كانت أنباء البطولة والاستكشاف قد غطت على الأنباء العلمية للبعثة فلا يفوتنا أن نذكر أن نانسن كان أول من أماط اللثام عن طبيعة أرض جرينلاندة ، ورسم لها خريطة لأول مرة ، كما قام برصد خطوط الطول والعرض فوقها ، وحدد معالمها ، وأثبت أن أرضها تغطيها طبقات الجليد الدائم . كما كانت تلك الرحلة في حد ذاتها حافزاً لغیره على ارتياد المناطق القطبية المجهولة فيما بعد .

في تصميمها بعوامل كثيرة كالسرعة ودرجة الثبات في العواصف، بل والناحية الجالية أيضاً وذلك في سبيل المانة وقوة التحمل ، وأثر نانسن أن تكون سفينة صغيرة بالقدر الذي يسع أعضاء البعثة الذين حدد عددهم بثلاثة عشر ، وأن تتسع مخازنها لتكوين يكفى لخمسة أعوام ! ونزلت السفينة إلى الماء في ٢٦ أكتوبر سنة ١٨٩٢ ولأول وهلة كانت مثار ضحك البحارة وقباطنة السفن الذين لم تقع أعينهم على شيء مماثل من قبل ! أما طولها فكان ٤٣ متراً وعرضها ١٢ متراً وجوانبها من خشب غير منفذ للماء سمكه نحو نصف المتر ، وكانت تسير بالشرع وبماكينة بخارية شبيت فيما بعد متاعب كثيرة للبعثة ، كما زودت السفينة بأحدث الأجهزة العلمية المعروفة وقتئذ .

وأيقن نانسن بفطرته أن نجاح مثل هذه البعثة يتوقف على عوامل ثلاثة : طعام وفير وملابس تقي من عضه البرد وحسن اختيار الرجال . ولما كان أخشى ما يخشاه رواد المناطق القطبية هو مرض الأسقربوط فقد جمع نانسن كميات كبيرة من الأطعمة المتنوعة الدهنية والبروتينية المختلفة والبقول الخفيفة في صفائح أحكم قفلها . وصمم بنفسه أنواع الفراء والأحذية اللازمة للبعثة ، وكذلك حشيات النوم والخيام الخفيفة والزحافات ، ومكتبة للقراءة تبرع بها أصدقاؤه وناشرو الكتب ، وذلك إلى كمية من الأسلحة والذخيرة . كما حمل على سفينته مجموعة من كلاب سيبيريا القوية لتجر الزحافات على الجليد . وفي الواقع كانت كل معدات الرحلة من الهبات التي تبرع بها الأفراد والهيئات والتي بلغت قيمتها ٢٥ ألف جنيه قبيل رحيل البعثة ، بلغ نصيب الجمعية الجغرافية الملكية بلندن منها ٣٠٠ جنيه فقط ، ذلك لأن أعضاءها كانوا غير مؤمنين بنجاح البعثة . . . !

أما عن الرجال فقد تطوع منهم المئات ، أخذ نانسن خلاصتهم فقط وعددهم ثلاثة عشر كما أسلفنا ،

من بينهم اتوسفردرب Otto Sverdrup الربان المخنك رغم صغر سنه في ذلك الوقت والشاب امنلسن Amundsen مستكشف القطب الجنوبي فيما بعد والملازم يوهانسون Johanson الذي قبل أن يعمل وقاداً على المركب ليظفر بشرف الانتهاء إلى البعثة .

وفي ٢٤ يونيو عام ١٨٩٣ أبحرت البعثة من ميناء أوسلو في اتجاه الساحل الرويجي إلى الشمال ، ومن أقصى نقطة في شمال الرويج اتجهت شرقاً نحو نوافزمليا Nova Zemlya وفي ٤ أغسطس شاهدت البعثة بشائر الجليد في بحر كارا الخيف .

وبعد أن قطعت البعثة ما يتوف على ألف ميل في مجاهل المحيط شمال سيبيريا حاصرها الجليد وتجمد المحيط من حولها ، وكان نانسن يعتقد أن الجليد في دورانه حول القطب سيحمل السفينة إليه ما لم تعترض طريقها أرض مجهولة . ولقد تحققت نبوءة نانسن في دوران الجليد رغم أنه لم يصل إلى القطب . ففي ٧ نوفمبر ١٨٩٣ وجدت البعثة نفسها في المكان الذي كانت فيه في ٢٠ سبتمبر من تلك السنة . وبين ١٥ ديسمبر ١٨٩٣ أول أبريل ١٨٩٤ عبرت خط عرض ٨٠ شمالاً ثلاث مرات وهي هائمة مع الجليد .

ورواد المناطق القطبية يعرفون جيداً كآبة الشتاء في تلك الأصقاع : فالسواء مظلمة أبداً ، سواء بالليل أو بالنهار ، لا يسمع إلا عواء الذئب والدببة القطبية تمزق سكوت الفضاء أو صرير الريح الخفيف أو أصوات فرقة الثلوج في تحطمها أو تلاطمها . وحياة حفنة من الرجال محبوسين داخل سفينة كهذه لمدة سبعة عشر شهراً تبعث على السأم والكآبة من غير شك .

ولا ريب أن نانسن نفسه قد انتابته حالات من السأم والمرارة حين وجد نفسه غير قادر على أن يفعل شيئاً . ولقد صور هو مثل هذه الحالة التي تنتاب الرجال وتودي ببعضهم إلى الرأس أو الجنون أو تدفعهم على أن يأخذوا حياتهم بأيديهم ، فيقول في مذكراته .

« إن وجودنا بلا عمل يكاد يمزق نفسى : إن الحياة كتيبة مثل كآبة ليالى الشتاء من حول المركب . . . لقد غربت الشمس عن حياتنا إلا عن الماضى أو عن المستقبل البعيد جداً . . . أود لو حطمت هذه الكآبة . . . لأجد متنفساً أخرج إليه . هل من الممكن أن تحدث معجزة ؟ ألا تهب عاصفة تمزق هذا الجليد الذى يحاصر المركب وتدفعها إلى البحر الطليق المائج ؟ مرحباً بالأخطار طالما هى تعطينا الفرصة لفعل شيئاً بنفس به عن هذه الطاقة المكبوتة . . . لتجعلنا نصارع فى سبيل النجاة بأنفسنا ، ونتحرك إلى الأمام . . . »

ورغم ذلك فقد طالما شغل أعضاء البعثة وقتهم فى عمل شئ مفيد بجانب الأرصاد العلمية التى جمعوها وسبر أعماق المحيط من تحت طبقات الجليد التى تغطيه : فقد صمم « سفردرب » مصيدة لصيد الدببة وصنع نانسن قوارب خفيفة يتنقل بها فوق برك الماء المتخلفة بين الجليد ، كما نسخوا مذكراتهم مرات عديدة وشغلوا أنفسهم بالقراءة المفيدة .

ورغم أن « فرام » تحملت كافة أنواع الضغوط التى تعرضت لها - إلا أن القوم كثيراً ما تعرضواهم أنفسهم لأوقات عصيبة فى انتظار المكروه ، ويصف نانسن ليلة ليلاء من تلك الليالى فيقول :

« بدأت السفينة تتحشرج عند المؤخرة فى الساعة السابعة والنصف والجليد يضيق الخناق حولها . سمعنا كما لو أن شلالاً تنصب مياهه بقوة وعنف فوق رموسنا كتل الجليد تتضاغط وتتصدع محدثة فرقة مريعة : أخذت المسافة تضيق من حول المؤخرة بين حائطين من جبال الجليد . . السفينة تعانى صدمات مرعبة ترتعد لها جوانبها فى موجات تنتشر فى اتجاه المقدمة . إننا نرجع البصر فى سكون الليل فلا نرى شيئاً من حلقة الظلام . الطرقة الخفيفة تنتشر إلى الأمام . . لا يزال صوت الشلال قوياً متواصلاً . إنى لأشعر ببرد شديد . أحاول أن أشغل نفسى بالكتابة وحين شرعت فى الجلوس على

مكثى بدأت السفينة ترتعد وتتحشرج مرة أخرى . . . لكأن فرقة الضغط على جوانبها هى هزات أرضية عنيفة متواصلة . . . أشد الضغوط عنفاً يبدأ الآن . . . يجب أن أصعد إلى « الكورته » وأأمله . . . حالما فتحت باب « القمر » أصم الصوت أذنى وصدنى . . . ثم أعقب ذلك لحظات تغير فيها اتجاه الضغط . . . إنه ينبعث من أسفل الآن . . . إن هذا لعلامة على أن « آلام الخفاص » قد بلغت أشدها وستفلت السفينة من مصيدة الجليد الخيفة إن كتل الجليد لتشبه حيات مفزعة تتلوى وتفتح تحت قبة السماء الصافية ذات النجوم التى لا تعكر صفوها سوى التألق القطبي (Aurora Borealis) على شكل حبة تسمى هى الأخرى فى برج السماء عند الشمال الشرقى . . . وفجأة يتذكر نانسن أنه قد وضع ترمومتراً فى شق من الثلوج خارج السفينة فيخشى عليه من الكسر ، وينسى شاعريته ويهرول لإنقاذه .

لقد وجد نانسن سفينته حبيسة الجليد لا تتحرك شيئاً يذكر مع الجليد الهائم فوق سطح المحيط المتجمد فقد قطعت درجة واحدة من درجات العرض فى نحو خمسة شهور ، إنه لن يبلغ القطب على هذا الحساب قبل خمسين شهراً ، وها هم قضوا قرابة عامين أسرى للجليد ، فلا بد من مخرج من هذا المأزق ! وسرعان ما يقين نانسن أنه لا بد من تعديل الخطة فليذهب هو ورفيق له على الزحافات ومعهم بعض المؤن والكلاب صوب القطب الشمالى نفسه . وليودع سفينته « فرام » وركابها .

وجاءت اللحظة الحاسمة فقد سلم قيادة السفينة إلى « اوتو سفردرب » وحمل متاعه هو ورفيقه يوهانسون ومعهما بعض الزحافات ، ٢٨ كلباً قدر لهم الهلاك عن آخرهم فى تلك المغامرة وفى ظهر ٢٠ فبراير سنة ١٨٩٥ دوت طلقة نارية فى سماء أرض الجليد مؤذنة ببداية المغامرة الخطيرة ، وانطلق الرجلمان فى الفضاء الفسيح تحت رحمة الأقدار وذلك فى اتجاه الشمال الغربى ومعهما من المؤن ما يقيم أود الرجل لائة يوم ، وما كانا ليريا سوى حقول الجليد الممتدة إلى ما لا نهاية . . .

١- يعتبر نانسن أول من اخترق المحال القطبية في المحيط المتجمد الشمالى سيراً على الأقدام أو بالزحافات لشهور طويلة .

٢- أثبت عدم وجود قارة قطبية في الشمال أو أراضى جديدة شمال جرينلاندة .

٣- برهن نانسن على أن ثلوج المحيط المتجمد الشمالى تتحرك حركة دائرية حول القطب . وقد حملت هذه الثلوج السفينة « فرام » من شواطئ سيبيريا حتى خط عرض ٥٥° ٨٥° شمالاً على مشارف المحيط الأطلسى .

٤- أثبت نانسن أن المحيط المتجمد الشمالى يحيط عبق يزد عمقه على ٢٠٠٠ قامة ويزداد عمقاً في اتجاه القطب الشمالى .

٥- دون نانسن في مذكراته العلمية كثيراً من الأرصاد عن الأعماق والتيارات والمناخ ، كما رسم خرائط دقيقة للمنطقة القطبية .

ورغم أن القرن التاسع عشر قد انتهى دون أن يصل أحد إلى القطب الشمالى نفسه ، إلا أن رحلة نانسن في حد ذاتها قد حفرت غيره على أن يطرق تلك المحال . وقد تم هذا العمل أخيراً على يد الرحالة الأمريكى ادوارد بيرى E. Peary الذى كان أول إنسان وطئت قدماه موقع القطب الشمالى وذلك في السادس من أبريل عام ١٩٠٩ .

• • •

أما عن القطب الجنوبى فقد تم ارتياده على أيدى امثلسن Roald Amundsen رفيق نانسن القديم في رحلات الشمال ، والذى استأذن قائده نانسن في أن يأخذ السفينة « فرام » في رحلة أخرى إلى الأصقاع الشمالية وبدلاً من أن يقوم بتلك الرحلة أخذ السفينة إلى القارة القطبية الجنوبية ونجحت بعثته في ارتياد تلك القارة لأول مرة ورفعت العلم بقيادته فوق القطب الجنوبى نفسه ولأول مرة في تاريخ البشرية في ١٤ ديسمبر عام ١٩١١ وذلك بشهر واحد قبل وصول

لقد كانت فعلاً مغامرة محفوفة بالمخاطر ، واصلاً فيها السير ليلاً ونهاراً في درجات من الحرارة تنخفض عن أربعين درجة تحت الصفر المئوى في كثير من الأحيان . ولقد كان من الممكن أن يصل الرجلان إلى القطب نفسه لولا أن موجة غير عادية من الطقس الحار اعترضت سبيلهما وذلك يوم ٨ أبريل عام ١٨٩٥ ، أذابت الجليد وكونت بركاً ومستنقعات رقت لها صفحة الجليد فوق المحيط فعوقبهما عن السير ، وتعرضا للفرق في أكثر من مرة لانهيار الجليد من تحتهما ، أضف إلى ذلك الليل والرطوبة التى كانت لا تحتمل وأمام هذا الأمر اضطر نانسن ورفيقه أن يعودا إلى الجنوب ، وكانت أقصى نقطة قد وصلا إليها شمالاً هى عند خط العرض ٦٥° ٨٦° ولا تبعد عن القطب سوى ٢٢٤ ميلاً ، وهى مسافة لا يستغرق قطعها سوى بضعة أيام لولا موجة الحر لسوء حظهما . وعلى أى الأحوال فقد كانت تلك النقطة هى أقرب نقطة من القطب الشمالى وصل إليها إنسان حتى نهاية القرن التاسع عشر .

وفى شهر أغسطس من تلك السنة وصل الرجلان جنوباً إلى أرض فراتز جوزيف Franz Josef Land على خط العرض ٨٠° شمالاً وصمم نانسن أن يقضى الشتاء القادم في تلك البقعة ، فبنى هو وزميله لها كوخاً من الأحجار عاشا فيه ثمانية أشهر ، وكان المون قد نفذ فاضطرا للاعتماد على ما تصطاده أيديهم من الدببة القطبية أو الأرانب وحيوان البحر ، ومرت عليهم عواصف الشتاء القطبى العاتية بسلام .

وفى شهر مايو عام ١٨٩٦ واصل نانسن سيره إلى الجنوب فوق الثلوج وتقابل بالصدفة مع بعثة جاكسون الإنجليزية وهناك علم بنبأ وصول السفينة « فرام » سالمة إلى الترويج .

ولبعثة نانسن أهمية خاصة في تاريخ الكشف الاقبايوس بصفة عامة وكشف المناطق القطبية بصفة خاصة وذلك للأسباب الآتية :

البعثة الإنجليزية بقيادة الكابتن سكوت Scott الذي هلك هو ورجاله من البرد والجوع في طريق عودتهم فوق ثلوج القارة القطبية الجنوبية .

٦ - السنين الأخيرة

عقب عودة نانسن من رحلة الأصقاع القطبية أضيفت عليه التياشين وأوسمة الشرف من الجمعيات العلمية ومنحته جامعة أكسفورد درجة الدكتوراه الفخرية كما عينته جامعة سانت أندروز St. Andrews فيما بعد مديراً لها .

وفي عام ١٩١٣ قام برحلة في مجاهل سيبيريا مخضت عن كتاب قيم كتبه بعنوان « سيبيريا أرض المستقبل » ، كما نشر قبل ذلك وبعده كثيراً من البحوث العلمية العميقة منها كتابه عن « اقيانوغرافية الحوض القطبي » عام ١٩٠٢ ، وظواهر الأعماق في الحوض القطبي عام ١٩٠٤ والبحار القطبية الشمالية عام ١٩٠٤ . كما نشر بالاشتراك مع هيلاند هانسن Helland-Hansen موسوعته عن « بحر النرويج » و « مياه شمال شرقى الأطلنطي » عام ١٩٢٥ وسينزبرجن عام ١٩١٥ كما كتب عن « الايزوستاسية » عام ١٩٢٢ و « قشرة الأرض » عام ١٩٢٧ وكل هذه الكتب والبحوث نشرها باللغة الإنجليزية التي كان يجيدها إضافة تامة ، وذلك بالإضافة إلى كثير غيرها نشرها باللغة النرويجية . ويؤثر عنه أنه كان فناناً ضمن كثيراً من كتبه رسومات من عمل يده ، وخاصة للمناظر الطبيعية القطبية وجدير بالذكر أن فن « الفوتوغرافيا » في ذلك الوقت كان في بدايته ولذلك لم يعمل نانسن كثيراً على التصوير الضوئي وبخاصة في رحلاته التي يكتنفها البلب وتفسد فيها الأفلام الفوتوغرافية وتعرض للفرق .

هذا وقد قام نانسن بعمل رحلات علمية قصيرة إلى سينزبرجن Spitzbergen وشمال الأطلنطي ومناطق أخرى كثيرة ، سواء على قواربه الخاصة أو على سفن البحث العلمي ، وترك للعلم كثيراً من الأجهزة العلمية التي صممها بنفسه ولا تزال يستعملها العلماء بكفاءة حتى

اليوم ، منها جهازه المعروف باسمه لجمع عينات المياه من أي عمق تحت سطح المحيط . ولقد كرمه أهل بلاده فجمعوا مالا كثيراً يصرف ريعه على البحث العلمي وأوقفوه باسمه لهذا الغرض .

• • •

وحين أعلنت الحرب العالمية الأولى في أغسطس عام ١٩١٤ وقفت النرويج على الحياد وتبعها دول اسكندنافيا الأخرى وفي خلال سنوات الحرب وما بعدها لمع اسم نانسن كسياسي من الدرجة الأولى ، فعينه بلاده رئيساً لمجلس الدفاع فيها ، وفي عام ١٩١٧ أوفد في مهمة خاصة لمقابلة رئيس جمهورية الولايات المتحدة هربرت هوفر لإرسال إعانة عاجلة للنرويج حين اجتاحتها المجاعة بسبب الحرب .

وفي عام ١٩١٩ كانت المجاعة تفتك بالملايين في روسيا أيضاً فذهب نانسن لنجلتها وجمع المعونات والمواد الغذائية وبخاصة لسكان سيبيريا الذين كانت تربطه بهم صلات روحية كبيرة . هذا وقد عينته بلاده سفيراً فوق العادة لها في إنجلترا .

وبعد انتهاء الحرب بذل جهوداً مضنية حتى أعاد أسرى الحرب المشردين إلى بلادهم وعلى يديه كان حل مشكلة اللاجئين الأرمن ، ويدين له آلاف الأسر منهم بالفضل وقد أطلق على جواز السفر الذي اقترحه ليحمله اللاجئين « بجواز سفر نانسن » واحترمه كل الدول .

هذا وقد كان مندوباً لبلاده في عصبة الأمم وعن رئيساً لعدة لجان فيها ، كما كانت له مواقف خطابية رائعة تنم عن شجاعته وإيمانه بمبادئ الإنسانية الرفيعة ، دون ما تحيز أو ممالاة للدولة من الدول ، الأمر الذي أكسبه احترام الجميع وتقديرهم . وكانت وفاته في الثالث عشر من مايو عام ١٩٣٠ . ولكأنى به حتى لم يمت ، فحين زرت سفينة « فرام » قبل اليوم بعشر سنوات في النرويج وجلسها كما وصفها في كتابه وكأنها لم تتغير ، كما شاهدت في « قمرته » معطفه من جلد الرنة وحذاءه ومذكراته وقد بنى القوم فوقها حظيرة تقبها من الثلوج ، وهي التي صنعت خصيصاً لتقاوم الثلوج !

جمهورية أفلاطون

بمستم

الدكتورة أميرة حامى طهر

مدرسة علم الفلسفة بكلية الآداب - جامعة القاهرة

حياة أفلاطون ومؤلفاته

ليست فلسفة أفلاطون إلا صدى للأزمات العنيفة التي توالى على حياة مدينته الخالدة أثينا ، بل هي ثمرة فترة عصبية من تاريخها ، فترة حرب المورة (البيلوبونيز^(١)) التي مزقت أوصال بلاده منذ نهاية القرن الخامس قبل الميلاد .

ولقد ظهرت فلسفته وسادت في كل تلك العصور التي تشابهت ظروفها وظروف عصره . عصر لا يرى الحكيم فيه سوى الظلام الدامس والاضطرابات والقلق فلا يجد من ملجأ يحتجى به سوى ذاته بفر إليها باحثاً عن آماله وأحلامه التي لم يعد لها في عصره بشر .

كذلك كان الواقع حول أفلاطون ، وهذه الغربة أحس الفيلسوف حتى أصبح من المستحيل عنده أن تحل مشكلة الحقيقة الفلسفية بغير أن تحل مشكلة العدالة السياسية .

ولقد ذكر أفلاطون الكثير عن نفسه وعن أسرته فيما خلفه من محاورات تفيض حيوية ونضارة وجددة .

(١) حرب قامت بين أثينا واسبرطة طوال القرن الرابع قبل الميلاد وامتد سبورها إلى باقي مدن شبه جزيرة المورة .

ولد عام ٤٢٨ ق.م لأسرة تميزت بالنسب العريق ، ونشأ نشأة شباب أثينا الأرستقراطية فتعلم على السفسطائيين وسقراط كما تعلم عليهم أيضاً إخوته وأقاربه ومشاهير السياسة في عصره ومنهم كرتياس وخارميدس والقيبادس . يذكر أفلاطون ظروف حياته وعصره فيقول^(١) :

«عندما كنت يافعاً أحسست بما يحسه أغلب الشباب ، إذ كنت أتوق إلى ذلك اليوم الذى أستطيع فيه التصرف فى مصرى والاشتراك فى العمل السياسى . وهاك الحال التى وجدت عليها أمور الدولة :

لقد سقطت الحكومة وقامت ثورة تسلم الحكم على إثرها واحد وخمسون رئيساً ، أحد عشر فى المدينة وعشرة فى ميثاء البيرايبوس ، أما السلطة العليا المطلقة فقد كانت فى يد ثلاثين . وكان بينهم كثيرون من أقاربى ومعارفى (كان كرتياس ابن عم والدته وخارميدس خاله من بين هؤلاء) ولقد دعوتنى لاختيار ما يناسبنى من المناصب ، وكنت أعول عليهم الكثير من الآمال ، ولكمهم للأسف خيوا آمالى ، إذ لم يكونوا خيراً ممن

(١) أفلاطون : الرسالة السابعة ٣٢٤ - ٣٢٦ .

سبقوهم ، ومن فظائعهم أنهم أرادوا دفع سقراط الذى أعده أفضل رجال عصره إلى القبض على أحد المواطنين^(١) وإعدامه ، ولكنه رفض الاشتراك فى جرائمهم .

لذلك انصرفت عن حكمهم الذى سرعان ما أودت الأيام به وحدثت تقلبات سياسية أخرى^(٢) . لكننى وجدت الحكام يقدمون سقراط صديقنا للمحاكمة ويتهمونهم بأسوأ التهم فيدينون ويعلمون^(٣) ذلك الرجل الذى رفض القبض على أحد أصدقائهم . ووجدت مدينتنا لم تعد تحكم تبعاً لتقاليدنا القديمة حتى فسدت القوانين والأخلاق إلى أبعد حد ، وبقيت أنتظر فرصة تسنح لى كى أتدخل فى توجيه الأمور ولكنى انتهيت إلى أن جميع الدول الحالية قد ساء حكمها ، فلجأت إلى الفلسفة أستضيئ بنورها حتى أتبين ما هى العدالة سواء فى المجتمع أو فى حياة الفرد . وانتهيت إلى أن المصائب لن تنتهى من حياة البشر ما لم يتول الفلاسفة الحقيقية الحكم أو يتحول الحكام بفضل الله إلى فلاسفة حقيقيين^(٤) .

وخاب رجاء أفلاطون فى كل ما هو واقع حوله وعارض الديمقراطية التى أعدمت أستاذه سقراط كما كره حكم أوليجارشيه الطغاة الثلاثين . وانتهى إلى أن لا سبيل إلى الإصلاح إلا بالاعتماد على الفلسفة، ولكنه رغم ذلك لم يركن إلى التفكير النظرى على نحو ما هو شائع عنه وإنما خاض غمار الحياة وجاب أنحاء عالمه المعروف باحثاً مغامراً من أجل تحقيق أفكاره الفلسفية وآرائه السياسية .

وعرف عنه أنه لجأ إلى ميجارا بعد موت سقراط عند إقليدس أكبر تلاميذ سقراط سناً فى ذلك الوقت ،

(١) يوليو من سلايين . انظر محادثة الدفاع ٣٢ هـ .

(٢) ثار الشعب على حكم هؤلاء الطغاة الثلاثين واستطاع أن يبعد حكم الديمقراطية بعد أن استدعى تراسيبول وتراسيل من المنفى .

(٣) أعدم سقراط عام ٣٩٩ ق م .

(٤) انظر هذا رأى فى محادثة الجمهورية ٤٧٣ .

ثم بدأ سلسلة رحلاته الكثيرة ومنها رحلته إلى مصر التى يذكر الكثير عن فنونها وآثارها^(١) . غير أن أهم رحلاته هى رحلاته المتعددة إلى إيطاليا وصقلية ، فقد اتصل ببلاط حاكم مدينة سيراكوصة بصقلية ديونيسوس الأول وتعرف هناك بديون صهر ديونيسوس وقامت بينهما صداقة قوية انتهت إلى الاشتراك فى تدبير المؤامرات السياسية لتغيير الحكم فى تلك المدينة وانتهى الأمر بسوء العلاقة بين أفلاطون وديونيسوس إلى حد أن سلم ديونيسوس أفلاطون أسيراً لسفير أسطرطه عدوة مدينته أثينا فعرضه للبيع واقتداه أحد أصدقائه يدعى انكليس .

واستطاع أفلاطون أخيراً أن يعود إلى أثينا وهناك أسس مدرسة فى بستان لبطل يسمى أكاديموس وسميت مدرسته تبعاً لذلك باسم الأكاديمية .

ولم يكن تأسيس الأكاديمية حدثاً هاماً فى حياة أفلاطون فحسب بل فى حياة الفكر الغربى بأسره إذ ظلت قائمة ما يقرب من عشرة قرون وإلى اليوم الذى أمر الامبراطور جستنيان بإقفال المدارس الوثنية فى العالم الرومانى المسيحى عام ٥٢٩ هـ .

وكان أفلاطون يبنى من تعليمه فى الأكاديمية هدفاً سياسياً هو تكوين فئة من الفلاسفة المستعدين لنشر نظريات اجتماعية وسياسية فى أنحاء بلاد اليونان .

يذكر بلوتارخ أن أفلاطون لم يترك لنا مجرد مذهب نظرى فى السياسة بل تعدى ذلك حين أخرج سياسيين ومشرعين أمثال ديون فى صقلية وبتون وهيراكليد فى تراقيا وأودوكس وأرسطو اللذين شرعاً قوانين لكنيلوس واسطاغيرا .

وكان لأفلاطون محاضرات يلقيها فى الأكاديمية ومؤلفات أخرى كتبها للجمهور وكذلك فعل أرسطو . غير أن مابقى لدينا عنهما كان مختلفاً للغاية . فمابقى من

(١) أفلاطون القوانين ٦٥٦ - ٧٤٧ - ٨١٩ .

أفلاطون هو محاوراته التي كان يأسرها للجمهور . أما محاضراته التعليمية فقد فقدت . أما بالنسبة لأرسطو فما بقي من مؤلفاته هو محاضراته التعليمية أما ما كان ينشر للجمهور فلم يبق منه سوى شذرات ، لذلك فقد كنا نجد تقارباً كبيراً بين أفلاطون وأرسطو لو اختلف الأمر ووجدنا لأحدهما ما يناظر مؤلفات الآخر الموجودة لدينا .

ولقد عنى الباحثون بمحاورات أفلاطون وصنفوها تصنيفات مختلفة . غير أن أهم هذه التصنيفات ما اعتمد على تطور لغة أفلاطون على مدى حياته الطويلة فرتبت إلى ثلاثة مجاميع ، مجموعة محاورات الشباب ويدور أكثرها حول حياة سقراط وآرائه ومجموعة النضج ومجموعة الشيخوخة وفيهما تطورت نظرياته عما كانت عليه في عهد الصبا .

أما محاوره الجمهورية فتعد أهم ما كتب أفلاطون لما تضمنته من نظريات مختلفة ارتبطت لتكون نظرة عامة لحياة الإنسان وجميع ، وكان لها في تاريخ الفلسفة فيما بعد تأثير لم ير مثله كتاب من كتب الفلسفة .

ولئن شاركتها محاوره تباؤس الأثر الفعال خاصة طوال العصور الوسطى حيث كانت عماد معرفتها بالعالم الطبيعي إلا أن تأثير الجمهورية لم يكن مفقوداً تماماً إذ تسربت نظرياتها إلى كتاب العالم الروماني وفلاسفة العالم الإسلامي والمسيحي في العصر الوسيط ، تأثر بها من القدماء شيشرون في آرائه عن حكم الطغيان والديمقراطية وتأثر في مؤلفه « حلم سكيبيو » *Somnium Scipionis* .

كما جاء في أسطورة لاربن أرمنيوس من تصوير للعالم الآخر .

وفي العالم الإسلامي عرف الفارابي جمهورية أفلاطون وتأثر بها في مدينته الفاضلة ، كما تأثر بها القديس أوغسطين في مدينته الله .

وكان نظام التعليم في العصور الوسطى قريباً جداً من مناهج الدراسة في الجمهورية . إذ قسمت العلوم في العصور الوسطى إلى مجموعة رباعية *quadrivium* تتكون من الحساب والهندسة والفلك والموسيقى ، أما الجدل الذي جعله أفلاطون الهدف الرئيسي من الفلسفة فقد اختلف وضعه في دائرة معارف العصور الوسطى إذ وضع مع الخطاية والنحو ضمن المجموعة الثلاثية *Trivium* . ومع عصر النهضة بعثت جمهورية أفلاطون وكتب توماس مور يوتوبيا دعا فيها إلى بعض ما جاء في الجمهورية من شيوعية في الأموال عموماً على جميع الطبقات وفي العصر الحديث أثرت فلسفة أفلاطون السياسية بما دعت إليه من ضرورة التخطيط العلمي للمجتمع وما ينبغي على الدولة أن تقوم به من مهام تربوية واجتماعية وهذه المبادئ الحديثة التي دعا إليها أفلاطون يمكن أن نرى أفلاطون حياً على مئات السنين التي انقضت على كتابته الجمهورية .

موضوع محاوره الجمهورية

غاية بحث أفلاطون في هذه المحاوره هو تحديد صورة الدولة المثالية التي تتحقق فيها العدالة . ولما كانت العدالة فضيلة النفس الفردية كما هي نظام يتعلق بالدولة فقد اقتضى بحته تفسير طبيعة الإنسان وتكوين الدولة على حد سواء حتى يمكن تحديد الظروف الواجب توافرها كي تتحقق العدالة في كل منهما .

ويجد قارئ الجمهورية أن البحث في العدالة وشروط تحققها في المجتمع المثالي يستغرق سبعة أبواب من الأبواب العشرة التي يتكون منها الكتاب .

ثم يعرض أفلاطون لتفسير مصادر الفساد الذي يصيب الدولة والفرد ويقابل بينه وبين دولته المثالية وأخلاق مواطنيها المثالي وبين الدولة الفاسدة التي تفسد فيها أخلاق المواطنين ويضع أفلاطون قانون تدهور

التاريخ من الدولة الصالحة إلى الصور الفاسدة ، ويستغرق بحث هذا الموضوع البابين الثامن والتاسع من الكتاب . وفي الباب العاشر والأخير من الكتاب يختم أفلاطون حديثه عن العدالة بتأكيد قيمتها وما يترتب على وجودها من خير للمجتمع ولل فرد ويقدم نقده للفن وبين الأسباب التي من أجلها حكم على شعراء التراجيديا وهو ميروس بالطرد من مدينته الفاضلة ويصف ما ينتظر النفوس من حساب عادل في العالم الآخر .

هذا تخطيط تقريبي لارتباط الموضوعات التي وردت في محاورة الجمهورية ويمكن تلخيصها فيما يلي : أولاً : تعريف العدالة وشروط تحققها في الدولة وفي الفرد ويستغرق تقريباً من الباب الأول إلى الباب السابع :

ثانياً : مصادر الفساد في الدولة وفي الفرد ويستغرق البابين الثامن والتاسع :

ثالثاً : آراؤه في الفن وفي النفس الإنسانية ويستغرق الباب العاشر :

أولاً : العدالة وشروط تحققها في الدولة والفرد (أ) الآراء المختلفة في العدالة :

يعد الباب الأول من الجمهورية بمثابة مقدمة للمحاورة ، وحين يستطرد الحديث إلى السؤال عن العدالة تتضح لنا ثلاثة آراء مختلفة تعبر عن مواقف ثلاثة متباينة من مشكلة العدالة هي رأى كيفالوس الشيخ وابنه بوليمارخوس ويمثل الرأى السائد عند عامة الناس ، ثم رأى تراسيماخوس السفسطائي ويمثل المذاهب الجديدة في الأخلاق والسياسة وهو الرأى الذي يعارضه سقراط الذي يمثل رأى أفلاطون وموقفه المثالي الأرستقراطي في العدالة :

يدور الحديث في محاورة الجمهورية بأسلوب رواية يرويها سقراط لمستمعين غير معروفين عما جرى في اليوم

السابق عند بوليمارخوس بن كيفالوس حيث التقى هناك بعدد من الشخصيات بعضها معروف وبعضها غير معروف مثل كيفالوس الشيخ الثرى وأبنائه ومنهم بوليمارخوس الذي سيروى حديثه في المحاورة ، ومن الحضور أيضاً السفسطائي تراسيماخوس وأخوا أفلاطون أديمانثوس وجلوكون ابني أريستون :

و حين يتطرق الحديث عن العدالة يتقدم بوليمارخوس ابن كيفالوس بتعريف استمده من الشاعر سيمونيدس فيقول إن العدالة تقضى بأن يرد الإنسان لكل ماله :

ويوضح هذا التعريف فيقول إن العدالة هي معاملة كل حسب ما يستحق ، أو معاملة الأصدقاء بالخير إن كانوا أحياناً والأعداء وهم الأشرار بالشر :

ورغم التعديلات التي يضيفها بوليمارخوس تحت ضغط مناقشة سقراط يرفض الجميع هذا التعريف ، لأنه ينطوى على تناقض ، إذ كيف يضر العادل أعداءه وبمعنى آخر كيف يقترف العادل ظملاً بعدائه ؟

وسرعان ما يتدخل في الحديث تراسيماخوس الذي يمثل الآراء الجديدة المتطرفة في السياسة ، فيعترض معلناً ضيقه من جدل سقراط وتلاعبه بالألفاظ ويقدم تعريفاً ثانياً للعدالة ، وهو تعريف ينطوى على مبدأ سياسي أخذت به دولته الأثينية التي توسعت في سياسة الاستعمار وفرضت الحق بالقوة على جميع مستعمراتها ، يقول : إن العدالة ليست سوى العمل بمقتضى مصلحة الأقوى (١) ويفسر تراسيماخوس معنى الأقوى بقوله إن الحاكم يفرض على المحكوم مصلحته والعدالة هي ما تفرضه إرادة الحاكم أو الأقوى . لكن مثل هذا التعريف ، إنما يقيد أن العدالة متغيرة بتغير نظم الحكم وأنها نسبية بالنسبة لظروف الحكام في الدول المختلفة ، ومثل هذا التفسير إنما يقترب كل الاقتراب من فلسفة السفسطائيين

معارضى سقراط وأفلاطون وعلى رأسهم بروتاغوراس
القاتل إن الإنسان هو مقياس كل شيء .

وفى مقابل هذه المذاهب النسبية الواقعية فى
الأخلاق يأتى سقراط وتلميذه أفلاطون بفلسفة مثالية
تؤكد أن للقيم الأخلاقية وجوداً ثابتاً لا يتغير من زمان
لزمان أو مكان لمكان كما أنها مطلقة لا تخضع لى تغير
أو تبديل .

ولكى يفند سقراط رأى تراسياخوس يلجأ إلى
تشبيه الحكم بأنه فن من الفنون المفيدة للإنسان غاية
تحقيق فائدة للغير لا لأصحابه ، وفى مقابل خدمتهم
للغير يعوضون بالأجر لهذا كان الحاكم هو من يعمل
لا لمصلحته بل لمصلحة رعيته . ثم يستطرد سقراط إلى
وصف العدالة فى النفس الإنسانية فيقول إن لكل شيء
وظيفة خاصة به فكما أن للعين وظيفة لا تشاركها فيها
الأذن وفضيلتها فى أدائها لهذه الوظيفة ، كذلك يكون
للنفس وظيفة هى الحياة وفضيلتها فى حسن توجيهها
للحياة لتبلغ السعادة ، وما العدالة إلا فضيلتها التى هى
وسيلتها إلى الحياة السعيدة .

ويبدأ الباب الثانى بتدخل شخصية أخرى تؤيد
مذهب تراسياخوس هى شخصية جلوكون الذى
يسرسل فى بيان ما يعتقدته عامة الناس عن العدالة ،
فيقول إن الناس لا ترغب فى العدالة لذاتها ولا يلتزمون
بها إلا مجبرين حتى لا يصيبهم أذى من غيرهم إن عرفوا
بالظلم فيذهب مذهب من قال :

والظلم من شيم النفوس فإن تجد

ذاعفة فلعله لا يظلم

ويستشهد جلوكون على رأيه هذا بأسطورة خاتم
جيجس التى تلتخص فى أن راعياً يسمى جيجس كان
يرعى مواشى الملك ليديا ففاجأه زلزال عنيف انشقت
الأرض على إثره فنزل فى غور منها ليجد حصاناً حديدياً
بحجوفه جثة رجل يفوق فى الحجم جسم الإنسان ،

وكانت الجثة عارية ليس بها سوى خاتم فى أصبعها
فأخذ جيجس وخرج من باطن الغور إلى ظهر الأرض
وعاد إلى رفاقه من الرعاة وبينما هو جالس بينهم أدار
الخاتم فى أصبعه فاختفى من بينهم ولما أداره مرة أخرى
عاد للظهور وكرر هذه العملية مرات يختفى فيها ثم يعود
للظهور ، ولما كان على الرعاة أن يقدموا للملك تقريراً
عن ماشيتهم تطوع جيجس بأن يحمل الرسالة إلى الملك
فلما دخل القصر قتل الملك وراود الملكة ثم استولى على
الملك .

ولنفرض إذن أن هناك اثنين من الناس أحدهما
عادل والآخر ظالم وأتينا وهبناهما خاتمين من هذا النوع
ألا نجد العادل فيما يستوى مع الظالم ما دام سيخفى عن
الناس ظلمه وما دام الظلم وسيلته إلى المنفعة والعادل
مضية لمصلحته ؟

وهنا يتحفز سقراط الرد على هذا الرأى لكى يثبت
لهم العكس وهو أن للعدالة فى ذاتها قيمتها وأنها الخير
الوحيد للنفس الإنسانية وبها وحدها يدرك الإنسان
السعادة .

ويحثه جلوكون وباقى الحاضرين على إقناعهم بأن
العادل خير من الظالم وأبقى بالإنسان . وتخطر لسقراط
فكرة قميئة بأن تهديه إلى سيبله فى شرح رأيه فى العدالة
فيقول لنفرض أن قوماً من ضعاف البصر أرادوا أن
يقرأوا لوحة مكتوبة بالأحرف الصغيرة وأن أحدهم
وجد المكتوب فيها مكبراً فى لوحة كبيرة ، ألا يشير
عليهم بأن يقرأوا الكتابة مكبرة ثم يعودون إلى مقارنتها
فى النقش الصغير ؟ لأننى سأنتع نفس الطريقة فى بحثى
عن العدالة .

أليست العدالة موجودة فى الدولة كما هى موجودة
فى الفرد ؟ أليست الدولة أكبر من الفرد ؟ وما دام الأمر
كذلك فسيكون من السهل علينا أن نتبين مبادئ وطبيعتها
عندما ننظر إليها فى الدولة وبعد ذلك نقارنها بالعدالة فى

الفرد لنجد التشابه بين الصورة المكبرة والصورة المصغرة .

(ب) العدالة في الدولة :

لنبحث أولاً كيف تنشأ الدولة لنرى بأي الطرق يمكن للعدالة أن تتحقق فيها ولقد سبق أن ذكر أفلاطون كيف نشأ المجتمع الإنساني وتطور وأظهر في محاورتي السياسي والقوانين حينئذ إلى العصر الذهبي الذي كان يعيش فيه الإنسان في بساطة لا تعرف التعقيد ويعول على الطبيعة في كل شيء . وفي محاوره بروتاجوراس يذكر على لسان السفسطائي بروتاجوراس أسطورة يفسر بها كيف تطور الإنسان من الحياة البدائية إلى الحياة المدنية فبروى أن الآلهة بعد أن وزعت المواهب على أنواع الحيوان المختلفة لم تبق للإنسان شيئاً من المواهب والقوى الطبيعية ، ولكن الإله بزميثيوس حامي الإنسان وراعيه سرق له النار والفنون العملية وعلمه استخدامها ليدافع عن نفسه ويستطيع البقاء . لكن المعرفة العملية لم تكفه في حفظ حياته وكان لا بد لكي تنتظم حياته الاجتماعية من معرفة أخرى لذلك وهبته الآلهة معرفة العدالة والعفة لتنظم حياته الاجتماعية وترتقى علاقاته ومدنيته .

وإلى مثل هذا التفسير يشير أفلاطون في محاوره الجمهورية فيقول إن الفرد وحده ضعيف ومن ثم يكون الاجتماع ضرورة تحتها الحياة الإنسانية .

وينشأ عن اجتماع الأفراد الحاجة إلى تقسيم العمل فيما بينهم من أجل توفير كافة حاجاتهم الضرورية ، وتكون حياتهم في بادئ الأمر بسيطة طبيعية لأنها تتجنب المشاكل التي تنجم عن ازدياد عدد السكان والتي تؤدي إلى قيام المنازعات والحروب .

وحاجات الإنسان لا تقتصر على متطلبات الحياة المادية وإنما ينبغي لأهل المجتمع أن يتذوقوا الفنون والآداب وبارتقائهم في أساليب الحياة يطلبون الترف وتزيد حاجتهم إلى الكماليات فتشتبك المصالح وتنشأ الحروب ،

ومن هنا ينبغي تكوين طبقة من المحاربين المحترفين يتولون حراسة المدينة والدفاع عنها عند الاعتداء عليها كما تحتاج المدينة إلى طبقة من الحكام يوجهون الرعية إلى العمل الصالح ويرشدون المدينة إلى طريق الخير ويحققون لها العدالة .

فما هي شروط هذه الطبقة التي ستدولى حماية المدينة وقيادتها ؟ يقول ينبغي اختيار أفراد هذه الطبقة منذ الصغر ، فيختبرون اختبارات متعددة لتبين من كان منهم ذا نفس عالية ولياقة بدنية بل يرى مخوفهم بوسائل مختلفة ليرى أيهم أثبت جناناً وأشد مراساً ، يقول لختبرهم كما تختبر الذهب بالنار ، وبعد أن يتلقوا تربية وتعليماً طويلاً يختار أصلحهم ليكون حاكماً أما من يلونه فيكونون مساعدين له أو حراساً وجنوداً

ولكي تبين صفات هؤلاء الحراس يكفي أن ننظر إلى كلاب الصيد والحراسة الأصلية النوع فنجدهم أوفياء أرقاء لأصدقائهم وأصحابهم وأقرباء أشداء على أعدائهم وكذلك يكون حراس المدينة فيما بينهم ولأعدائهم . ولكنهم سيجمعون إلى هذه الصفات الأخلاقية ، الروح الفلسفية التواقة للعلم والمعرفة . ولذلك يضع أفلاطون نظاماً معيناً في التربية والتعليم .

يقول إنه ينبغي مراقبة كل ما يصل إلى أسماع هؤلاء الحكام في طفولتهم من قصص أو فنون تؤدي إلى انحراف ذوقهم وأخلاقهم ، وإنما ننمي فيهم قدرة تذوق الجمال حتى يتوفر لنفوسهم التناسب والاتزان بواسطة الموسيقى والفنون الجميلة التي ترهف أذواقهم كما تقوى الرياضة البدنية أجسامهم .

وإن كنا نربي حكامنا من الصغر على الصدق وباقي الأخلاق الكريمة إلا أننا سنبيح كذبة نلقنها لجميع المواطنين إذ نروى لهم أنهم جميعاً إخوة لأن الأرض هي أمهم جميعاً ، لكن الإله الذي خلقهم قد مزج في طبيعة بعضهم ذهباً ليكونوا حكاماً وأدخل في طبيعة بعضهم

فضة ليكونوا حراساً وجنداً وخلط الباقيين بالحديد والنحاس ليكونوا فلاحين وصناعاً منتجين حاجات الإنسان المادية .

كذلك يؤكد أفلاطون انقسام المجتمع إلى ثلاث طبقات متميزة بحكم الطبيعة ويرى أن لكل طبقة من هذه الطبقات الثلاث وظيفة هيأتها الطبيعة لها وخصتها بها بحيث لا ينبغي لها أن تتدخل في عمل الطبقة الأخرى.

ويرتب على ذلك أن تختص الطبقة الممتازة في المجتمع بالحكم ولا يشاركها فيه أحد من الطبقات الأخرى وخاصة الطبقة المنتجة لأنها لا تملك الحكمة ولا التربية ولا التعليم الذي يهيئها للاشتراك فيه ! لذلك نراه يخصص كل طبقة من هذه الطبقات الثلاث بفضيلة تناسب طبيعتها ففي حين يختص الحكام بفضيلة الحكمة ويخصص الحراس بفضيلة الشجاعة يقول إن فضيلة الطبقة المنتجة من الشعب هي في التزامها العفة أو الاعتدال تعني بتنظيم ملذاتها وانفعالها بحيث تتحكم دائماً في شهوتها .

هذه الفضائل الثلاث هي الشروط الواجب توافرها في طبقات الشعب لكي تتوفر العدالة في الدولة . وتعريف العدالة بناء على ذلك يتلخص في تأدية كل فرد في الدولة للوظيفة التي هيأتها لها الطبيعة والتزامه بالفضيلة المناسبة لطبقته وعلى العكس يكون الظلم والشر حين يتعدى أحد الأفراد أو الطبقات على عمل غيره بعبارة أخرى تضييع العدالة في رأى أفلاطون لو شارك الاسكافي أو النجار في عمل الفيلسوف الحكيم الذي له وحده حق توجيه الحكم وبهذا يصدم أفلاطون أول مبادئ حكم الديمقراطية في عصره وفي كل عصر .

(ج) نص كلام أفلاطون عن العدالة في الجمهورية :

« سقراط : لتعلم إذن أننا منذ البداية وعندما شرعنا في تأسيس مدينتنا أخذنا على عاتقنا واجباً هو أن نبين ما هي العدالة . ولقد ذكرنا وكررنا مراراً إن كنت

تذكر أنه لا ينبغي لأحد أن يمارس إلا عملاً واحداً في المجتمع وهو العمل الذي هيأته له الطبيعة .
- أجل قلنا ذلك .

سقراط : وقلنا إن العدالة تتلخص في انصراف كل إلى عمله وبدون أن يتدخل في أعمال الغير . . أى أن العدالة هي في اهتمام كل بما يخصه . أتعلم الأساس الذي تستند إليه هذه الفكرة ؟
- لتعلمني إياها .

سقراط : سبباً لي أن ما تحتاجه المدينة بعد الفضائل الثلاث التي ذكرناها الاعتدال والشجاعة والحكمة ليس إلا الدعامة التي نشأت عنها هذه الفضائل وبفضلها تستمر في الوجود وهذه الفضيلة هي العدالة .
- أجل بلا شك .

سقراط : فإن كنا نبحث عن أى الفضائل يؤدي إلى كمال مدينتنا أفلا يصعب علينا تحديدها حين نقول إنها في انقياد المحكوم للحاكم أم أنها في مبادرة الجند في عمل ما يجب عمله أم في حكمة الرؤساء أم في انصراف كل من في المدينة سواء كانوا أطفالاً أو نساءً أو عبيداً أو أحراراً ، حكاماً أو محكومين إلى أعمالهم الخاصة دون تدخلهم في أعمال غيرهم ؟

- أجل من الصعب تحديد ذلك .
سقراط : فالقوة التي تلزم بها الدولة أفرادها كلا على أداء عمله ستكون على نفس القدر من الأهمية مع فضائل الحكمة والشجاعة والاعتدال .
- بالتأكيد .

- أليست هذه القوة التي تساعد مع باقى الفضائل الأخرى على كمال الدولة هي العدالة ؟
- أعتقد ذلك .

سقراط : ولنبحث المسألة من جهة أخرى لئلا إن كنت متفقاً معى . أليس الرؤساء هم الذين يتولون الحكم في القضايا ؟
- نعم بلا شك .

سقراط : وفي أحكامهم هذه بأى شيء يلتزمون إن لم يكن في منع الأفراد من الاعتداء على الغير أو سلب أملاك الغير .

— نعم تلك غايتهم .

سقراط : لأن ذلك هو العدل .

— نعم .

سقراط : وهذا أمر آخر يدعو إلى الموافقة على أن اهتمام كل بما يخصه هو العدالة بعينها .

— هذا صحيح .

سقراط : ولنتبع معي إن كان يمكن للتجار أن يعمل عمل الإسكافي أو الإسكافي عمل النجار أو أن يتبادلا أدوات العمل والمكافأة وإن كان يجوز لأحد أن يعمل العبد أو أن يتبادل الناس أعمالهم ألا يظهر لك أن المدينة ستعاني خسارة كبرى ؟

— خسارة ليست بالكبيرة .

سقراط : لكن إن تصادف لأحد الصناعات وساعده الحظ فوديته انطبعة مالا ووفرة في الأنصار والأتباع فظن أنه بكل هذه الميزات مستطيع أن يدخل ضمن طبقة المحاربين أو بالمثل لو بدا لأحد المحاربين أن يمارس حتى الأحكام بغير مقدرة أو تراءى لأحد أن يمارس كل هذه الأعمال دفعة واحدة ألا تري معي أن في هذا يكون دمار المدينة ؟

— نعم بالتأكيد .

سقراط : إذن فالتعدى على أعمال الغير واختلاط طبقات المجتمع الثلاث ، ليس في الواقع إلا القوضى بعينها والدمار بل هو جريمة لا شك فيها .

تلك هي خلاصة رأى أفلاطون في العدالة الاجتماعية ساقه على لسان سقراط في محاوره الجمهورية . وما من شك في أن أفلاطون بهذه النظرية قد أوضح اتجاهها مثالياً أكد انصرافه عن واقع مجتمعه الذى أعلن مبادئ ثورية في السياسة والحكم . فقد أخذت الديمقراطية في عصره مبدأ اختيار الحكم والقضاة بالانتخاب وبالقرعة

لمعناً منها في المساواة بين جميع أفراد الشعب سواء كانوا أغنياء أم فقراء وأخذت أيضاً مبدأ التصويت في الأمور العامة فاحترمت رأى الأغلبية العددية في كل رأى .

أما أفلاطون فقد رأى على العكس من ذلك أن رأى الأكثرية وتدخلها في أمور السياسة والحكم مصدر القوضى ذلك لأن العدالة عنده تقضى بأن يتخصص للحكم طبقة أرستقراطية لها بالطبيعة مواهب الحكمة والشجاعة التي لا تتوفر عند باقي طبقات الشعب وهي طبقة الحراس .

وقد اهتم أفلاطون بتحديد النظم والشروط الكفيلة بتكوين هذه الطبقة وضمان استمرارها في الحكم فقدم رأيين عدها بمثابة موجتين عاتيتين تثيران عاصفة من الدهشة عند سامعيه هما مبدأ شيوعية النساء والأطفال في طبقة الحكام ومبدأ تولية الفلاسفة الحكم .

(د) الشيوعية في طبقة الحكام :

يقول أفلاطون إنه يتبع الطبيعة عندما ينادى بالشيوعية وبمساواة النساء والرجال في طبقة الحكام . ألا ترى الأثنى من كلاب الصيد والرعى تشارك الذكر كل شيء ؟ كذلك ستكون نساء دولتنا يربين تربية الرجال ويتلقين تعليم الرجال ثم يولين نفس المهام في السلم وفي الحرب كالرجال على السواء . ذلك أن لمن ما للرجال من مهارات في العمل أما اختلاف الجنس فليس سبباً يمنعهم عن مزاوله ما هن جدبرات به من أعمال .

ولما كانت المرأة تشارك الرجل في جميع الأعمال الخاصة بطبقة الحكام فقد ترتب على ذلك إلغاء نظام الزواج والأسرة في طبقة الحراس . . فلن يختص أحد من هذه الطبقة بزوج أو بولد وإنما ستكون جميع النساء والأولاد مشاعاً بينهم . ويربى الأطفال في دور حضانة ترضعهم الأمهات وتتركهم لمربيات مختصات حتى يتفرغن لأعمالهن . ويحدد للنساء والرجال في هذه الطبقة

سناً لا ينبغي لأحد منهم أن ينجب قبل بلوغه ولا بعد تجاوزه حتى لا ينشأ الأطفال ضعفاء إذ ينبغي أفلاطون بهذه الفكرة المحافظة على السلالة النقية التي يوليها الحكم أى ما يعسرف بالإوجينيزم L'eugénisme . ويحرم زواج الإخوة وينظم الزيجات في الحفاء حتى يتحكم في إنجاب نسل ممتاز .

ولقد قصد أفلاطون بشيوعية النساء والأولاد إزالة أسباب الخلاف بين أفراد طبقة الحراس ومن أجل ذلك ذهب إلى تحريم الملكية الخاصة على أفراد هذه الطبقة وطالب بأن يعيشوا عيشة مشتركة تكفلها لهم الدولة .

ولا يخفى ما تنطوى عليه أفكار أفلاطون هنا من تأثير كبير بما كان يجرى في عصره في اسبرطة وكريت حيث كانت تحكم في هذه البلاد طبقة من الأرستقراطية الدورية التي حافظت على نظمها الحرية لتضمن بقاءها في أرض غزنها وبقي أهلها الأصليون مغلوبين على أمرهم زراعاً يقومون على خدمتهم وكان الحكام في هذه البلاد يربون تربية مشتركة ويعيشون في معسكرات من سن العشرين إلى الثلاثين .

وعلى الرغم من كراهية العالم اليوناني لنظم اسبرطة إلا أن الدوائر السقراطية كثيراً ما كانت تظهر إعجابها بها . ولقد سخر الشاعر الكوميدي أريستوفان من هذا الجنون باسبرطة خاصة في مسرحية الطير كما سخر من آراء أفلاطون في شيوعية النساء في مسرحية جمعية النساء^(١) .

(هـ) حكم الفلاسفة :

أما الموجة العاتية الثانية التي يلقى بها أفلاطون بعد قوله بشيوعية النساء فهي قوله :

Platon. La République. Trad. E. (١)

Chambry introduction A. Dies. Paris 1947, p. XLIX.

« ما لم يتول الفلاسفة الحكم في الدول أو أن يتحول من نسميهم ملوكاً وحكاماً إلى فلاسفة حقيقيين ، وما لم نر القوة السياسية تتحد بالفلسفة وما لم تسن قوانين دقيقة تبعد من لم يجمعوا هاتين القوتين فلن تنتهى الشرور من الدول بل من الجنس البشرى^(١) .

لكن ما الذى يعنيه بالفلسفة ؟

إنها عنده حجة الحكمة أو حجة المعرفة والسعى إلى الحقيقة . فأين الحقيقة ؟

ليست الحقيقة عند أفلاطون في الظواهر المحسوسة التي تتوالى في بصرنا وسمعنا لأن هذه الظواهر ليست دائماً كذلك ولا هي مطلقة فيما لها من صفات . فلو فرضنا أنها جميلة أو خيرة فإنها ليست جميلة ولا خيرة إلا من جهة معينة ولوقت معين أما المطلق الدائم الحقيقي فهو مثلاً العقلى الجمال في ذاته والخير في ذاته وهذه المثل هي وحدها موضوع علم الفيلسوف . لذلك يفرق أفلاطون بين الظن وهو المعرفة التي تقف عند حدود الظواهر الحسية وبين العلم وهو المعرفة اليقينية التي تدرك الحقائق العقلية أو المثل .

ولأفلاطون تشبيه مشهور يلخص فيه معرفة المثل وهو المعروف بتشبيه الكهف^(٢) ، يصور فيه عامة الناس مسجونين في كهف مظلم منذ الصغر ولقد قيدوا في هذا الكهف منذ ولادتهم وأداروا وجوههم إلى شاشة على جدار الكهف تتعكس عليها ظلال ما هو في خارج الكهف من ضوء ينير عالماً من الناس الذين يسبرون حاملين عرائس خشبية على أكتافهم .

ولما كان هؤلاء المسجونون لا يستطيعون أن يلتفتوا وراءهم فإنهم يظنون الظلال التي يرونها على جدار الكهف حقائق ويتوهمون ما يسمعون في خارج الكهف من أصوات أنها صادرة من هذه الأشباح فإذا تمكن أحدهم من أن يخرج من الكهف ليرى الحقائق في

(١) الجمهورية ٤٧٣ .

(٢) الجمهورية ٥١٤ .

الخارج وعاد هذا الرجل ليخبرهم أنهم واهمون فيما يظنون حقيقته فإنهم يسخرون منه وينكلون به .

وكذلك حال الفيلسوف بين قومه لأنه يكشف للناس وهمهم بعد أن يرتفع من إدراك المحسوس إلى المعقول معتمداً في ذلك على منهج الجدل الذى يبدأ بالمران على التصورات الرياضية ثم يرتفع منها إلى إدراك المثل العقلية إلى أن يصل إلى قمة عالم المثل الذى هو مثال الخير .

وكذلك نجد الأبواب الثلاثة - من الخامس إلى السابع - استطراداً يشرح فيه أفلاطون فلسفته الميتافيزيقية في الوجود ذلك لأنه يعد دراسة الفلسفة أهم شرط من شروط تكوين الحكام في الدولة العادلة وهى وحدها الدراسة الكفيلة بالارتفاع بهم من القيم والمبادئ الواقعية التى يأخذ بها أكثر رجال السياسة فى عصره ومن يمثلهم من الخطباء والسفستائيين أمثال جورجياس وبروتاجوراس وإيزوقراط إلى القيم والمبادئ المثالية التى ينبغى أن تقوم عليها المدينة الفاضلة .

(و) العدالة فى الفرد :

وبعد أن يكون أفلاطون قد انتهى من تعريف العدالة فى المجتمع وشروط تحققها يقول إن العدالة فى الفرد لا تختلف عنها فى المدينة لأنها ليست إلا صورة مصغرة لها .

إن العدالة فى النفس الفردية ليست سوى ائتلاف قوى النفس المختلفة لتقوم كل منها بالوظيفة الخاصة بها وتتوفر لها الفضيلة المناسبة لها فالقوة الشهوانية فضيلتها العفة تلزمها حدودها وتمنعها تجاوز حدود الاعتدال والقوة الغضبية فضيلتها الشجاعة تبين لها ما ينبغى لها المبادرة بفعله وما ينبغى لها تجنبه والقوة العاقلة فضيلة خاصة بها هى الحكمة التى تبين لها الخير الأقصى الذى ينبغى أن تتجه له النفس .

فإذا انتظم عمل هذه القوى وتمت لها هذه الفضائل الثلاث تحققت العدالة لأنها تعنى فى النفس ما تعنيه فى الدولة من انصراف كل قوة من قواها إلى عملها الخاص وانتظام كل هذه القوى بحيث تخضع القوة الشهوانية للقوة الغضبية وهذه بدورها للقوة العاقلة التى توجه عمل الجميع إلى الخير بمقتضى ما لها من حكمة .

ثانياً : مصادر الفساد فى الدولة والفرد

بعد أن انتهى أفلاطون من وصف دولته المثالية العادلة ومواطنيها الحكيم العادل بقى عليه أن يبحث فى الدول الفاسدة وصفات مواطنيها وحكامها ، وغايته فى النهاية أن يبين الفرق الشاسع بين سعادة المدينة الفاضلة وشقاء المدينة الظلمة .

ولقد كان بحثه هذا من جهة أخرى بحثاً فى أسباب وعمل تدهور التاريخ فى سيره من النظم المثالية إلى النظم الأكثر نقصاً حتى الدول الفاسدة تماماً .

ولكن ما هى اللساتير والنظم الناقصة فى رأى أفلاطون ؟

إنها دساتير كريت واسبرطة الديمقراطية^(١) ثم الأوليجارشية ومقابلها الديمقراطية وأسوؤها جميعاً الطغيان آخر درجات التدهور والفساد . وهكذا يكون لدينا خمسة دساتير واحد فقط منها هو الدستور الصالح دستور المدينة المثالية الأرستقراطية وأربعة دساتير فاسدة ويقابل هذه اللساتير خمسة أنماط لأخلاق الإنسان لأن طباع الناس هى التى تكون اللساتير المختلفة وإن كنا نسير فى البحث هنا من اللساتير إلى أخلاق المواطنين فى هذه المدن . أى نسير من الديمقراطية إلى الإنسان اليموقراطى ومن الأوليجارشية إلى الإنسان الأوليجارشى

(١) الديمقراطية هى حكومة الأرستقراطية الحربية والأوليجارشية هى حكومة الأقلية الغنية . انظر ص ١٤٧ من كتابنا الفلسفة عند اليونان .

ومن الديمقراطية إلى الإنسان الديمقراطي ، من الطغيان إلى الطاغية .

ولم يكن أفلاطون هو الوحيد الذى بدأ فى هذه الدراسة المقارنة للساتر إذ كان الناس فى اليونان يتباهون بالديمقراطية الأثينية وخاصة الخطباء والسياسيون والسفستاثيون . ولقد ملأ انتصار اليونان على الفرس نفوسهم عزة وفخاراً ، ألم يقهروا تلك الجماعات التى يحكمها سوط الطاغية ؟ ولكن من جهة أخرى كان الصراع بين أثينا واسبرطة على السيطرة على باقى بلاد اليونان يمثل من جهة أخرى صراعاً بين نظامين داخليين بين الديمقراطية الأثينية والأرستقراطية الحربية فى اسبرطة ، ولقد جند هذا الصراع الأقلام كما جند الجيوش وأريققت فيه الدماء والأموال على السواء وحدثنا هيرودوت عن النظم الثلاثة المعروفة فى اليونان وهى الملكية والأرستقراطية والديمقراطية^(١) .

وعلى العموم يمكن أن نقسم حديث أفلاطون فى هذا الموضوع إلى ثلاثة أجزاء هى :

(أ) وصف الديمقراطية ونحوها إلى الديمقراطية

من (٥٤٥ - ٥٦٢) .

(ب) وصف الطغيان (٥٦٢ - ٥٧٦) .

(ج) سعادة الفيلسوف ومقارنتها بشقاء الطاغية

(٥٧٦ - ٥٩٢) .

(أ) من الديمقراطية إلى الديمقراطية :

إن الدستور المثالى عندما يتحقق فى الواقع يتعرض لظروف التغير والنقص فتحول المدينة الفاضلة من دولة أرستقراطية تحكمها عقول الحكماء إلى دولة تيموقراطية تحكمها العاطفة والحاسة والقوة الغضبية .

وترجع أهم أسباب تغير الحكم وفساده إلى الفساد الذى يصيب حكام المدينة . إذ يحدث نتيجة عدم مراعاة

قوانين الوراثة والزيجات المخاطنة أن يعقب الحكام نسلًا لا تماثل طبيعة آبائهم فى الأصالة والامتياز ، وعندئذ يختلط المعدن الذهبى والفضى بالحديد والنحاس فيقع الحكم فى يد طبقة يتغلب على طبيعتها الحقد والكراهية وتسودها الحاسة للحرب والنضال فتكون دولة الأرستقراطية الحربية أو التيموقراطية .

أما عن أخلاق مواطنى هذه المدينة فهى أخلاق المحارب الذى لا يتحمس لشيء قدر حاسته للرياضة والصيد والحرب ولا يقدر من الأعمال سوى الأعمال التى تجلب المجد والشرف وتراه فى صباه لا يكثرث للمال ولكنه بتقدمه فى العمر يأخذ فى تقدير الثروة ويتجه إلى لذات الحياة ذلك لأن القوة العاقلة فيه قد تخلت عن القيادة للقوة الغضبية والحاسية .

وإذا ساء حال التيموقراطية تحولت إلى أوليجارشية أى حكومة القلة التى تسعى إلى جمع المال بحيث لا يكون للفقر فيها أى نصيب ولا للفضيلة أى حساب . وينتهى الأمر بانقسام المدينة إلى مدينتين مدينة للأغنياء ومدينة للفقراء كل منهما تتأمر على الأخرى ويملوها الشك منها .

ويحدث هذا حين يعقب الحاكم التيموقراطى ابناً لا يقدر فى حياته إلا المال ولا يكثرث لما يكثرث له الأب من مثل المجد والشرف والكرامة ، وإنما تراه يكره كل هذه القيم ولا يجد لها فى قلبه مكاناً إلى جانب حب المال والثروة والشهوة للماديات لذلك يسجد العقل والشجاعة عنده على قدمى الشهوة . ولكن إذا ساء الحال ودب الفساد فى الطبقة الحاكمة تحول الحكم من يد الأوليجاشية إلى يد الديمقراطية .

إذ يأتى اليوم الذى تضعف فيه الطبقة الحاكمة لإهمالها تربية أبنائها وتضحيها بكل القيم فى سبيل شهوة المال فيجد الفقراء أنفسهم من حيث الفضيلة والقوة والعدد أقوى من حكامهم الأغنياء فينتصرون عليهم ويساوون بين الجميع حتى يولوا الحكم والمناصب بالقرعة

وفي هذه الدولة لا يقدس الإنسان شيئاً إلا الحرية ولكن ما يظنه الناس حرية في هذه الدولة لا يؤدي إلا إلى الفوضى إذ سيتبع كل فرد فيها أهواءه فتتعدد المبادئ والقوانين ويبدو هذا النظام جميلاً في نظر البعض لأنه سيصير أشبه بثوب مزركش بكل الألوان الزاهية ولكنه في الحقيقة سوق لكل المبادئ وكل القوانين وفوضى تساوى بين المتساوين وغير المتساوين .

أما مواطنها الديمقراطي فهو ذلك الذي ترك العنان لكل شهواته ولقب الخاوي فضائل حتى دعى السفاهة حسن تربية والفوضى حرية والتهتك رقباً والوقاحة شجاعة^(١) .

ذلك هو الديمقراطي الذي ينحسر عن فكره مبادئ الحق والاتزان والذي يساوى بين جميع الشهوات ويتقلب بحسب الأهواء يوماً تشجيه الموسيقى وأحياناً الناي ويوماً يعكف على الرياضة وما يعالج به بدنه ويكتسب به القوة، وتراه كسولاً حيناً وغارقاً في العمل عاكفاً على الفلسفة حيناً آخر لا يعرف لنفسه نظاماً ولا لسلوكه ضابطاً وهذا هو محب المساواة. ثم لننتقل بعد ذلك إلى وصفه لنظام الطغيان الذي يعده ثمرة ونتيجة لنظام الديمقراطية .

(ب) الطغيان :

ظهر نظام حكم الطغاة منذ القرن السابع قبل الميلاد في مدن آسيا الصغرى خاصة المدن التجارية والصناعية، ثم انتقل هذا النظام بعد ذلك إلى بلاد اليونان نفسها فظهر في سيكيون وكورنثا وأثينا، وانتقل بعد ذلك إلى جنوب إيطاليا وصقلية التي تولى الحكم فيها الطاغية ديونيسيوس معاصر أفلاطون .

وكان الطغاة في أكثر الأحيان يعارضون حكم الأغنياء وأصحاب الأراضي الزراعية ويحمون التجارة

والصناعة ويناصرون طبقات الشعب الفقيرة وينشرون عبادة آلهتها وكان أكثرهم يرمي الفنون والآداب ويناصر أكثرهم مبادئ المساواة والحرية ومن أشهر هؤلاء في أثينا بزيستراتوس وكليستينيس وبريكليس . ولكن وجد من يعارض حكمهم ويصفه بأنه حكم الشهوة والأنانية الفردية وكان أفلاطون على رأس معارضي هذا النوع من الحكم وكانت تجربته الشخصية مع ديونيسيوس طاغية سيراكوسة بصقلية من أهم الأحداث التي أثرت في آرائه السياسية .

ولم يكن ديونيسيوس في الواقع طاغية فاسداً ، ولكنه قاد الحروب الكثيرة ضد أعداء بلاده وخاصة القرطاجيين وطرده الأغنياء ووزع الأراضي على الشعب .

لكن أفلاطون رغم ذلك يعد حكم الطغاة أسوأ أمثلة الحكم ويرى أنه في ظل حكم الطغاة تصل الفوضى باسم الحرية إلى أسوأ درجاتها بحيث تتقلب الأوضاع فيتحول الحاكم إلى محكوم والمحكوم إلى حاكم حتى نظام الأسرة يختل فلا يجرؤ الأب على توجيه ابنه بل يخشاه إذ يعد الابن نفسه مساوياً لأبيه ويعد الغرب نفسه نداً للمواطن بل أسوأ من ذلك في رأى أفلاطون أن يعد الرقيق نفسه مساوياً في الحرية لسيده وعندئذ تثور حتى الدواب على أوضاعها .

وتؤدي زيادة الحرية إلى نقيضها إلى العبودية وذلك حين يختار الشعب مدافعاً عنه لكنه سرعان ما يتقلب إلى طاغية يتخلص ممن نصبوه حاكماً ويحيط نفسه بحراس من المرتزقة ويسوق شعبه إلى الحروب ولا يجد من يملحه إلا العبيد وإلا شعراء التراجيديات الذين يحبذون حكم الديمقراطية والطغيان لذلك لا يتردد أفلاطون في طرده من مدينته الفاضلة^(١) .

(١) الجمهورية ٥٦٨ .

(١) الجمهورية ٥٦١ .

(ج) شقاء الطاغية وسعادة الفيلسوف :

ولكن لننظر إلى حياة الطاغية لئرى هل سيسعد أم سيشتقى بطغيانه ، ولكى نتبين ذلك فلنبحث فى طبيعة النفس الإنسانية .

فالنفس الإنسانية شأنها شأن الدولة تنقسم إلى ثلاث قوى تناسبها ثلاث لذات . فقرة عاقلة لئنها الفكر والمعرفة وقوة غضبية تثور للكرامة وقوة شهوية تسعى إلى كافة اللذات المادية . والفيلسوف هو من سلم القيادة فى حياته لتوجيه القوة العاقلة فكان سعيه دائماً وراء الحق وأصبحت لذته الكبرى فى المعرفة وفى الفكر أما الطاغية فهو من انقاد لأسفل قوى النفس للقوة الشهوية التى لا تنفك تطلب اللذات المادية وهى لذات وهمة زائلة تستعبد صاحبها وتشقيه لأنها أشبه بوحش جهول فى باطنه يسوقه إلى إرضاء شهواته وارتكاب كافة المخازى والمساوى .

فاذا قارنا بين حياة الفيلسوف وحياة الطاغية فانما نتبين سعادة الفيلسوف وشفاء الثانى . فاللذات التى يطلبها الحكماء من نوع اللذات العقلية التى تهب النفس ابتلافاً ونظاماً يكسبها الفضيلة ويخضع قواها لتوجيه العقل وإدراك الخير فى النهاية .

أما لذات الطاغية فهى من قبيل اللذات الحسية التى ليست فى الحقيقة لذات حقيقية بل لذات وهمة سالية من يجرى وراءها كان كمن يقفوا أثر شبح لا حقيقة لمشأن الطروديين حين انقادوا لحرب ضروس لاقتنائهم شبح هيلينا .

والخلاصة أن الحكمة والفضيلة هما سبيل الإنسان إلى السعادة ويحق لنا أن نجيب على رأي جلوكون الذى ذكره فى الباب الثامن من هذه المحاوره بأن من الخير للإنسان أن يتظاهر بالعدالة وأن يرتكب الظلم ما دام يعود عليه بفائدة ، لأن العدالة تنطوى فى ذاتها على قيمتها وهى وحدها الخير الوحيد الذى يلىق بالفيلسوف وبالنفس الإنسانية .

ويبقى على أفلاطون بعد ما بينه من أفضلية العدالة للنفس الإنسانية أن يثبت ما ينتظر العادلين بعد الموت من ثواب جزاء فضيلتهم فى هذه الحياة . وبهذا الموضوع يختتم محاورته بعد أن يكون قد وقف وقفة عند الفن ونقده فى بداية الباب العاشر من الجمهورية .

ثالثاً : رأى أفلاطون فى الفن والنفس

الباب العاشر من الجمهورية

قد يبدو لقارئ الجمهورية أن نقد أفلاطون للفن وحديثه عن مصير النفس موضوعان بعيدان عن الموضوع الرئيسى للمحاوره لكنهما فى الحقيقة مكملان لبحثه فى العدالة ، لأنه يهاجم الشعر والتصوير من أجل العدالة ويبحث فى مصير النفس الإنسانية إنما يهدف إلى تأكيد قيمة العدالة وإثبات أنها الخير الوحيد الذى يناسب النفس الإنسانية .

(أ) نقد الفن :

لقد أرجأ أفلاطون حديثه عن الفن إلى الباب الأخير من جمهوريته وذلك بعد أن كان قد انتهى من وضع نظرياته الاجتماعية والسياسية ومن تفسيره لحقيقة النفس الإنسانية .

ولقد بنى نقده للفن على أساس هذه النظريات السالف ذكرها فى الجمهورية .

فهو يعارض شعر هوميروس وشعراء التراجيديات من وجهة نظر المصلح الاجتماعى ويعارضه أيضاً باسم الفيلسوف الأخلاقى الذى يهدف إلى إصلاح النفس واكتمال فضيلتها .

ولقد كان للشعر قدماً وعند اليونان بوجه خاص وظيفة اجتماعية وأخلاقية كبرى إذ لم يكن غايته بعث النشوة الجمالية عند جمهور المتذوقين أو بهجتهم فحسب وإنما كان يقدم للمجتمع القديم ما تقدمه الكتب المقلسة من توجيه للحياة الإنسانية فى كافة أنحاءها .

ولقد كان من الطبيعي أن يقدر أفلاطون هذه الوظيفة الهامة للفن في عصره ولقد انتهى من ذلك إلى الثورة على الاتجاهات الشائعة في عصره سواء في مضمونها أو في أشكالها .

أما من حيث المضمون فقد أحققه في الشعر نزعات عاطفية سادت شعر شعراء التراجيديات وخاصة معاصره يوريبيديس وأحققه من التصوير أنه أصبح واقعياً يعكس الأشياء كما هي مرئية ومنظورة بكل تفاصيلها ولا يتعمق إلى ما تنطوي عليه من معنى مثالي وأخلاقي .

لقد أصبح المصور على حد قوله أشبه بحامل مرآة يديرها في كل الاتجاهات فيصنع بها كل ما يشاء مما في السماوات وما في الأرض بسرعة فائقة وبغير معرفة منه ولا فهم^(١) ولهذا فقد اتهم الشعراء والمصورين بأنهم لا يقدمون خلقاً فنياً يعبر عن الحقيقة أو يهدي إلى الخير وإنما يقدمون خداعاً يضلل النفس عن الحق ويخلل التزامها خاصة شعراء التراجيديات الذين يشيرون عاطفة الجماهير بما يعرضونه على خشبة المسرح من مآسي عنيفة وانفعالات عاصفة .

وإذا فسر هذا النفا على ضوء تاريخ الفن والأدب اليونانيين يظهر لنا أن فن التصوير الذي يصفه أفلاطون بأنه خداع ومحاكاة للواقع إنما ينصب على اتجاه واحد من اتجاهات فن التصوير القديم هو اتجاه مصوري عصر أفلاطون الذي مال إلى الواقعية وأخذ بقواعد فن المنظور والخداع البصري والبراعة في استخدام درجات اللون لنقل المنظر المرئي للمتدق وكان من أشهر أتباع هذه المدرسة في التصوير أبوللودورس وبراسيوس وزوكسيس وهو الذي ذكر ببليني أن الطيور كانت تهبط لتتقر الكرم الذي صورته في لوحاته^(٢) .

أما شعراء التراجيديات فهم وحدهم المقصودون بنقد أفلاطون للشعر لأنهم أنصار حكم الديمقراطية والطاعة^(٣) ولأنهم يشيرون عواطف الجماهير ويقوضون مثل البطولة المزنة التي يريدونها أفلاطون لحكام مدينته . من هنا نستطيع أن ندرك كيف قضى أفلاطون على الاتجاهات الفنية المعاصرة له إذ لم يجد فيها ما يرجوه من أهداف في خدمة فلسفته وأهدافها العلمية والاجتماعية والسياسية . وإنما كان يستلهم في نقله هذا أنماط الفن التقليدي القديم الذي قلمته الحضارات القديمة خاصة حضارة قدماء المصريين .

ولقد أفصح أفلاطون في الجمهورية وفي غيرها من المحاورات الأخرى عن إعجابه بأنواع من الفن الذي رأى فيه تعبيراً عن الأهداف الدينية والمثالية والأخلاقية فقد كان في التصوير والنحت أميل إلى الإعجاب بالطراز الهندسي المرتبط بقواعد رياضية ثابتة . وفضل في الموسيقى ما عبر عن اثتلاف النفس واتزانها ، لذلك فقد رفض دخول الموسيقى الأيونية والليدية مدينته الفاضلة لرخاوتها وميوعتها ولم يستبق إلا الموسيقى الدورية والفريجية^(٤) . وهي الموسيقى الباعثة للحماسة الجند أو الهدوء والاتزان في النفس .

أما رأيه في الشعر فقد عرضه في موضعين من محاوره الجمهورية . إذ تحدث عنه في الباب الثالث ولم يحكم عندئذ برفض الشعر كله من الجمهورية بل أعترض على الشعر التمثيلي الذي وصفه بأنه شعر المحاكاة^(٥) يتلون الشاعر فيه - بشئ الآراء والانفعالات ويشير في سامعيه أيضاً مثل ما يتفعل به ولا يبين لهم طريق الصواب والخير ، أما الشعر الغنائي والملحمي والتعليمي فقد قرظه وأعجب به لأن الشاعر يستطيع بهذه الأساليب البسيطة التي لا تستعمل المحاكاة أو التمثيل أن يعبر عما

(١) الجمهورية ٥٦٨ ب .

(٢) الجمهورية ٣٩٨ - ٤٠٣ .

(٣) الجمهورية ٣٩٢ - ٣٩٤ .

(١) الجمهورية ٥٩٦ .

(٢) Webster. T.B.L. Art and Literature in Fourth century Athens, 1936.

بذاته من حقائق ومثل سامية خالدة هي وحدها الجديرة أن يهدف إليها الشعر . لذلك يختتم النقد الذي ساقه في الباب العاشر من الجمهورية برفض التصوير والشعر الذي يلجأ إلى محاكاة الواقع ويؤكد ضرورة ارتباط الجميل بما هو خير ونافع ولا يطلب في مدينته الفاضلة إلا أناشيد مدح الآلهة والأبطال^(١).

ويكفي لتوضيح معالم هذه النظرية في الشعر والتصوير أن نراجع ما كتبه على ضوء التوضيح السابق في محاورة الجمهورية .

(ب) نصوص من الجمهورية عن الشعر والمحاكاة :
الشعر :

يري أفلاطون أن للشعر أسلوبين^(٢) ، أسلوب بسيط وأسلوب محاكاة :

سقراط : يكفي ما قيل عن المضمون ولنبحث في الأسلوب كي نكون قد تناولنا بطريقة سليمة المضمون والشكل على السواء ، أي ما يقوله الشعراء وكيف يقولونه .

— لست أفهم ما تعنيه .

سقراط : لا بد من الفهم . وقد تفهم أكثر بالطريقة الآتية . أليس كل ما يقوله قصاصو الأساطير والشعراء روايات ماضية أو حاضرة أو مستقبلية ؟

— لا يمكن أن يكون غير ذلك .

سقراط : ألا يكون أسلوب الرواية إما بسيطاً أو محاكياً (تمثيلاً) أو كليهما ؟

— أرجو أن تفسر ذلك أكثر .

سقراط : يبدو أني معلم غامض لا أعرف كيف أوضح قصدي وسوف أعمد إلى ما يعمد إليه من لا يعرفون كيف يوضحون مقاصدهم فبدلاً من أن أتناول

الموضوع بوجه عام أتناول جزءاً منه وأحاول توضيح ما أريد قوله ولتجيبني بما تعلمه عن ظهر قلب من بداية الإلياذة إذ يروى الشاعر أن الكاهن خريسيس رجا أجاممنون أن يرد له ابنته فلما ثار الأخير على هذا الطلب دعا الكاهن الآلهة واستعدها على الإغريق :

— نعم أعرف .

سقراط : أو تعلم أيضاً هذه الأبيات التي يقول فيها الشاعر ودعا الكاهن على جميع الإغريق وخاصة على ابني « اتريد » حاكمي الشعب . والشاعر إذ يروى ذلك إنما يتحدث بأسلوبه الخاص ولا يوهنا بأن أحداً غيره يتكلم ، أما فيما يرد بعد ذلك فعلى العكس يحاول هوميروس أن يخفي عنا أنه هو المتحدث وإنما يتحدث كما لو كان هو شخصية خريسيس كاهن أبوللون وعلى هذا النحو يروى الأحداث التي جرت في إليون وايثاكا والأوديسا .

— هذا صحيح .

سقراط : وعندما ينطق الشاعر بكلام على لسان أحد شخصياته ألا نقول أنه يحاكي بقدر الإمكان لفته ؟

— أجل هو كذلك .

سقراط : أليست محاكاة شخصية الغير سواء باللغة أو بالحركة هي التمثيل ؟

— نعم بلا شك .

سقراط : وكذلك يبدو أن هوميروس وباقي الشعراء قد استعانوا بالمحاكاة في رواية قصصهم .

— نعم بكل تأكيد .

سقراط : لكن على العكس إذا لم يختلف الشاعر وراء شخصيات روايته فلن يوجد في شعره محاكاة^(٣) .

ولكن لا تقول إنك لا تفهم فسوف أشرح لك أكثر فأقول إن هوميروس حين يروى ما قاله خريسيس

(١) ليس هذا رأي أرسطو إذ أنه يرى أن كل أنواع الشعر محاكاة .

(١) الجمهورية ٦٠٧ .

(٢) الجمهورية ٣٩٢ - ٣٩٨ .

— أظنك تقصد هل سنسمح في مدينتنا بدخول التراجيديا أم نمنعها ؟ » .

ويرى أفلاطون أنه لا يليق بحكام المدينة الفاضلة أن يمارسوا المحاكاة لأنها ستعودهم القلب والتغبر بحسب الظروف والأحوال وهذا ما لا ينبغي للحكام الذين يجدر بهم التمسك بالفضائل ، ويختتم حديثه عن المحاكاة بعبارة المشهورة :

« ويبدو لي أنه إذا حضر مدينتنا رجل ماهر في اتخاذ كل الأساليب ليعرض على الجمهور أشعاره فسوف نكرمه تكريم كائن مقلد ، ولكننا نخبره أن لا مكان لمثله في مدينتنا ونصرفه إلى مدينة أخرى بعد أن نعطره بالمسك ونتوجه بالغار . أما نحن فلا يناسبنا إلا شاعر وقصصي أكثر جدية وأقل سحرًا يناسب خطتنا ولا يحاكي إلا أسلوب الأبناء من الناس ولا يتخذ إلا اللغة التي وصفناها منذ البداية عندما حددنا منهج تربية الحراس » .

ويعود أفلاطون للحديث عن الشعر في بداية الباب العاشر من الجمهورية فيقول (١) :

« لن نقبل بأي حال من الأحوال ذلك النوع من الشعر الذي يتلخص في المحاكاة وتضخ ضرورة رفض هذا الشعر خاصة بعد ما سبق أن ذكرناه عن قوى النفس المختلفة .

— وكيف يكون ذلك ؟

سقراط : سأشرحه لك ما دمت لن تشكوني لشعراء التراجيديا وباقى المؤلفين الذين يمارسون المحاكاة إذ يبدو لي أن كل هذه الأعمال تفسد نفوس من يستمعون لها ما لم تكن نفوسهم محصنة بمعرفة تمنع تأثيرها الفاسد :

— لكن لم تتحدث على هذا النحو ؟

(١) الجمهورية ٥٩٥ .

للملوك بأسلوبه لا بأسلوب خريسيس فلن يوجد هنا محاكاة بل رواية بسيطة فيصبح شكل الحديث على النحو التالي وبالنسبة لآني لست بشاعر : « وبعد أن جاء الكاهن ودعا الآلهة بأن تنعم عليهم باحتلال طروادة وأن تحفظهم وطلب من الإغريق أن يردوا له ابنته نظير فدية وبعد أن انتهى من الكلام أظهر له الإغريق موافقتهم إلا أجاممنون الذي غضب وأمره بالانصراف وإلا فإن صولجانه وطلاسمه لن تجديه شيئاً ، وأضاف أن ابنة الكاهن لن تسلم له إلا بعد أن تكون قد هرمت في أرجوس ، فخاف الكاهن العجز وانصرف ولكنه وجه دعاءه لأبولون ورجاه باسم المعابد والقرابين التي كرسها له بأن يوجه طعناته للإغريق وأن ينتقم لدموعه » كذلك يكون الأسلوب البسيط ، أسلوب الرواية .

— فهت الأنا :

سقراط : وافهم أيضاً أن هناك رواية أخرى تقابل هذه وهي تستخدم في الحوار .

— إنها الشكل الخاص بالتراجيديا .

سقراط : حقاً هو ذلك تماماً ، وإنى لأعتقد أنك قد أصبحت ترى ما لم أستطع أن أوضحه لك الآن : وهو أن الشعر والأساطير منها أنواع تنطوي على المحاكاة ، أي الكوميديا والتراجيديا كما قلت على التو ، ومنها أنواع تتلخص في الرواية وهي المستعملة في الديورامب ، وهناك نوع يجمع الأسلوبين وهو الذي يستخدم في الملحمة .

— لقد فهمت ما تعنيه .

سقراط : لتذكر أننا قد أوضحنا ما يجب أن يقال وبقي علينا أن نوضح كيف يقال .

— نعم ذكرت ذلك .

سقراط : كنت أقول ينبغي أن نقرر هل سنسمح للشعراء أن يستعملوا المحاكاة أم نمنعهم من المحاكاة .

سقراط : مجدر أن أخبرك أن عاطفة معينة لدي منذ الصغر تدفعني إلى احترام هومروس وتمنعي من مواصلة هذا العمل . . إذ يبدو لي أنه كان المعلم الأول والمرشد لكل هؤلاء التراجيديين . لكن تقديرنا للحق يفوق تقديرنا لأي إنسان ولذلك فسوف أمضي في الحديث .

المحاكاة في التصوير والشعر

يشرح أفلاطون ما يقصده بالمحاكاة بأمثلة من الأشياء المختلفة كالأسرة والمناضد مثلاً . فيقول إن الأسرة يجمعها مثال واحد هو مثال السرير ، وهناك بعد ذلك السرير المثالي سرير خشبي صنعه النجار محاكياً في ذلك السرير المثالي ثم أخيراً رسم السرير صوره المصور بعد أن حاكى السرير الخشبي الذي صنعه النجار ، فثمة ثلاثة أنواع من الأسرة يقابلها ثلاث درجات من الحقيقة أعلاها المثال وأدناها الصورة المرسومة . وكذلك يكون المصور الذي يحاكي ما يظهر له من الشيء المصنوع أقل الناس علماً بتحقيقة ما بصور ولا يختلف الأمر في الشعر عنه في التصوير فهو هومروس جد التراجيديين كلهم بعيد في فنه عن الحقيقة بعد المصور الذي لا يصور إلا المظهر . يقول (١) :

«سقراط : أخبرني باسم الإله زيوس : أليست المحاكاة بعيدة عن الحقيقة بثلاث درجات ؟

- نعم .

سقراط : وعلى أي جزء من نفس الإنسان يقع تأثير المحاكاة ؟

- فم تبغى الحديث ؟

سقراط : أبغى أن أقول ما يلي . ألا يبدو الحجم الواحد متغيراً في نظرنا بحسب قربه أو بعده ؟

- نعم يبدو كذلك .

(١) الجمهورية ٦٠٢ - ٦٠٨ ب .

سقراط : ألا تظهر الأشياء مستقيمة أو منكسرة بحسب رؤيتنا لها خارج الماء أو بداخله ؟ وتبدو محدبة تارة ومقعرة تارة أخرى بحسب خداع البصر الناتج عن استعمال الألوان . ثم ألا نحدث لنا هذا الاضطراب في الإدراك اضطراباً في النفس ؟ إن التصوير بالظلال إنما يعتمد على هذا النقص في طبيعتنا شأنه شأن السحرة والمشعوذين عندما يضلّلونا بخدعهم وحيالهم .

- هذا صحيح .

سقراط : لكن ألم يكشف الإنسان وسائل تفيه هذا الخداع مثل القياس والحساب والوزن وذلك لكي لا يغلب على تفكيره المظهر المتغير وإنما يعتمد على القدرة القادرة على الحساب والقياس والوزن .

- هو كذلك بلا شك .

سقراط : وإذن فيمكن أن نعتبر كل هذه العمليات من عمل القوة العاقلة في نفوسنا .

- أجل من العقل .

سقراط : أما هذه القوة التي يتغير حكمها من وقت لوقت آخر فتعارض مع القياس وتظهر الأشياء تارة مساوية لبعضها وتارة أخرى متعارضة . ألا تختلف عن القدرة التي تحكم بحسب القياس .

- نعم تتعارض .

سقراط : أليست القوة التي تلزم بالقياس والحساب هي أسمى أجزاء الجسم ؟

- بلا شك .

سقراط : وما يتعارض معها ليست إلا قوة من القوى الدنيا .

- نعم ضروري :

سقراط : لقد أردت أن تصل إلى هذه النتيجة عندما قلت لك إن التصوير وكل فن تمثيل لا يحفل بالحقيقة وأنه من جهة أخرى يتصل بالجزء الذي يصدف فينا عن الحكمة ولا يتجه إلى أي شيء سليم أو حقيقي .

— هذا صحيح .

سقراط : ومن الواضح أن الشاعر — التمثيلي — المحاكى لا يسترشد بالمبدأ العاقل في النفس ولا يرضيه بما له من مواهب فنية ما دام يرغب في كسب رضاء الجمهور ولكنه يسعى إلى محاكاة الخلق المنفعل المتقلب .
— هذا أمر واضح .

سقراط : وعلى ذلك يحق لنا أن نهاجمه على التو وأن نضعه في مصاف المصور إذ أنه يشابه حين يعكف على أعمال تنقصها قيمة الحق وهو يشابه أيضاً من حيث أنه يتعامل مع هذا الجزء الحقير من النفس الإنسانية ولا يتعامل مع الجزء السامى منها . وإذن فإننا نرى هنا سبباً يبرر لنا رفض دخوله مدينتنا التي ينبغي أن تسودها القوانين الصحيحة والمثل السليمة ، إذ أنه يؤثر على هذا الجزء السوء من النفس ويقويه وبذلك يهدم القوة العاقلة شأن ما يحدث في بعض المدن حين يتولى السلطان فيها أشرار يعلمون الحكماء . وبالمثل نقول عن الشاعر المحاكى — التمثيلي — أنه يخلق في نفس كل فرد حكماً سيئاً بآثاره الجانب اللامتعل الذي لا يميز بين الكبير والصغير والذي يحكم على الأشياء تارة بأنها كبيرة وتارة بأنها صغيرة ويخلق أشباحاً ويظل بعيداً عن الحقيقة بعداً شاسعاً .
— أجل هو كذلك بالتأكيد .

(ج) مصير النفس الإنسانية :

كان أفلاطون قد أكد طوال المحاور أن الفضيلة في حد ذاتها خير للإنسان وهو في ختام المحاور يرى أن العادل محبوب من الجميع الناس والآلهة على السواء وما يصيبه من شر ليس في الحقيقة إلا امتحاناً ظاهرياً لأنه سيكون في النهاية أسعد حالاً من الظالم .

وتتضح قيمة العدالة وتزداد إذا كان في الآخرة حساب وإذا كانت النفس مستظل خالدة بعد الموت لتتلقى جزاءها .

ويؤكد أفلاطون هذا الحساب بما يرويه في نهاية المحاور من أسطورة نصف العالم الآخر معروفة بأسطورة « لازين أرمنيوس مواطن بامفيليا » .

يذكر أن « إر » كان قد قتل في معركة وظل عدة أيام في عداد الأموات ثم عاد للحياة مرة أخرى وأخذ يقص ما شاهده في العالم الآخر من يوم الحساب .

ولقد سرد أفلاطون في سياق هذه الأسطورة وصفاً عجيباً اختلطت فيه الأسطورة بالفلك والروى الدينية بالنظريات الفلسفية وبأسلوب أدبي رائع غاية إعداد النفوس في هذا العالم للقاء يوم الدينونة ذلك اليوم الرهيب

ولقد رأى « إر » بن أرمنيوس أن النفوس تأتي يوم القيامة لتلقى حسابها فتحكم الآلهة على الأشرار بعذاب في الجحيم يدوم ألف عام ، أما النفوس الخيرة فترى من النعيم ما لا عين رأت ولا أذن سمعت . ويروى أن الطغاة الظالمين والقتلة والملاحدين يتلقون أقسى أنواع العذاب ويخص بالذكر أرديايوس الذي كان طاغية بامفيليا وبلغت قسوته حداً لا مثيل له .

وبعد أن تلقى كل نفس جزاءها تعود لتقضى سبعة أيام في سهل تحكم فيه إلهة الضرورة والقدر .

وتعلن الآلهة للنفوس أنها ستعود للحياة الدنيا مرة أخرى وعليها أن تختار نوع الحياة التي ستحيها . فحياة الطغاة التي تظل على قسوتها إلى يوم وفاتها وحياة طغاة تنهى بالنفى أو بالفقر مثلاً وحياة أبطال يعيشون لطلب المحد والشرف أو حياة نساء مختلفة أو حياة حيوانات وهكذا تختار كل نفس نوع الحياة التي تحياها بعد رجوعها إلى الأرض مرة أخرى .

ويعد أفلاطون لحظة اختيار النفس لمصيرها لحظة حاسمة في حياتها إذ يتحدد هذا الاختيار بمقدار ما حصلته النفس فيما سبق من علم ومعرفة ، فتجد النفس تختار بحكم خبرتها السابقة فقد اختارت نفس أورفيوس

مثلاً حياة بجمعة حتى لا يولد مرة أخرى من امرأة كراهية
منه للنساء ، واختار إيبوس نفس امرأة عادية بل غيرت
بعض نفوس الحيوان حياتها واختارت حياة إنسانية .
وبعد أن تم للنفوس اختيار حياتها المقبلة على الأرض
بعثت الإلهة « لآخيسيس » لكل منها روحاً حارساً يوجهها
في الحياة التي اختارتها .

وبعد ذلك روى « إار » بن أرمينيوس أن النفوس
ذهبت بعد ذلك إلى سهل ليثي الذي سادته جو حار خائف
وهناك شربت كل النفوس من نهر اميليس فأصابها
النسيان التام واستغرقت في نوم عميق إلى أن زلزلت
الأرض زلزالها وقلف بالنفوس في كل اتجاه إلى العالم

العلوى الذي تسقط منه بعد ذلك في ولادة أخرى على
هذه الأرض . أما « إار » بن بامفيليوس فقد منع من شرب
مياه النسيان ووجد نفسه قد عاد مرة أخرى لجسمه
وحياته أما كيف عاد فهذا ما لم يعرفه .

كذلك ختم سقراط حديث العدالة في جمهورية
أفلاطون وقال لسامعيه تلك العبارة الخالدة :

« لأن صدقتموني فعلمتم أن النفس خالدة وحررة
في اختيارها الخير والشر فستهدون إلى سواء السبيل
وستلتزمون دائماً بالعدالة والحكمة في أفعالكم لكي تمنى
نفوسكم طمأنينة وأمناً فيما بينكم ومع الآلهة أيضاً ليس
فقط في هذه الدنيا بل فيما بعد وفي يوم الحساب » :



جرمانيا تاكيٲوس

بمٲالم
الڤكتور محمد سليم بالم

حياة تاكيٲوس

كان تاكيٲوس خطيباً مرموقاً في دور القضاء . ويعطينا تاكيٲوس نفسه بعض النقاط في تاريخ حياته . فهو يقول في أول تاريخه Historiae إنه انتظم في سلك الوظائف العامة لأول مرة في عصر فيسباسيان ، وإنه استمر في الرقي في زمن ابنه تيتوس . ومن التواريخ القليلة المؤكدة في سيرته أنه شغل وظيفة بريٲور في سنة ٨٨ بعد الميلاد . ثم اختاره الإمبراطور نيرفا قنصلاً ، فشغل هذا المنصب بعد وفاة فيرجينيوس زوفوس (الذي مات وهو يشغل هذه الوظيفة) . وكان من المقدر لهذا القائد الوطني أن يحظى بأعظم تكريم عند وفاته ، إذ ألقى تاكيٲوس خطبته الجنائزية .

وفي سنة مائة بعد الميلاد وقع الاختيار عليه وعلى صديقه بليني الأصغر ليقوما بعبء الاتهام الذي وجهته ولاية إفريقية ضد حاكمها الفنصل السابق ، ماركوس بريسكوس . ولكن المٲهم أقر بجريمة السلب ، فلم يبق إلا اختيار لجنة لحساب الأموال التي نهب . ولكن هذا الإجراء لم يرض تاكيٲوس وبليني ، فعرضاً على مجلس الشيوخ أن هناك جرائم لا يمكن للجنة أن تنظر فيها ، فريسكوس منهم بأنه قبل رشوة لإصدار أحكام على أبرياء بالإعدام والسجن . وبعد مناقشة طويلة ، رأى

لسنا ندرى شيئاً عن حياة تاكيٲوس إلا ما يقوله هو نفسه وهو قليل جداً ، ولأما ذكره بليني الأصغر عنه وليس هذا بالشئ الكثير . فاسمه الأول موضع شك : هل هو جايوس أو بوبليوس . ومع أنه ينتمي بالأكيد إلى العشيرة الكورنيلية ، إلا أننا نجهل إن كان ينسب إلى الفئة الأرستقراطية فيها ، أو إلى الفئة البليبية كما أن مسقط رأسه غير معروف . أما إنترامنا (تيرفي الآن) ، من أعمال أومبريا ، فقد حظيت بهذا الشرف ، لأن الإمبراطور تاكيٲوس الذي تولى العرش شهوراً قليلة بعد موت أورليان ، في سنة ٢٧٥ بعد الميلاد ، كان يزعم أنه من سلالة المؤرخ العظيم ، وكان من أهل هذه البلدة . أما عن تاريخ مولده ، فهو أمر أحاط به ظلام كثيف . غير أنه من المستحسن استعراض ما ذكر بليني الأصغر الذي يقول في الرسالة العشرين من الكتاب السابع من رسائله أنه وتاكيٲوس كانا قريٲين تقريباً في السن والمنصب aetate et dignitate prope modum aequales . ولكن بليني في موضع آخر يذكر أنه كان شاباً صغيراً adolescentulus ، عندما

مجلس الشيوخ استدعاء الرجلين اللذين قيل إنهما قدما الرشوة لبريسكوس . واستدعى كذلك بريسكوس ليكون قرار المجلس في مواجهته . ترفع بليبي في اليوم الأول وتكلم تاكيتوس في اليوم الثاني ، ولا يجد بليبي وصفاً لبلاغة زميله أفضل من الكلمة اليونانية *οσιμωδός* .

مؤلفاته

أول كتيب نشره تاكيتوس عنوانه : محاوره عن الخطباء *dialogus de oratoribus* ، وهو مقال يستحق وصفه بالذهبي *aureolus* ، وهو النعت الذي تلقاه به العلماء عند كشف عخطوطه في سنة ١٤٢٥ بعد الميلاد .

وقد تردد كثير من الباحثين في نسبة هذا الكتيب إلى تاكيتوس ولكن نسبته الآن فوق كل شك . وأكثر ما يلاحظ على هذه المحاوره أن أسلوبها يتعد كثيراً عن أسلوب تاكيتوس في كتبه الأخرى ، ويقرب كثيراً من بلاغة سيشرون . ومن المحتمل أن هذا الكتيب نشر في زمن تيتوس (٧٨ - ٨١ بعد الميلاد) ، أو على الأقل في أوائل عهد دوميتيانوس . وطبقاً لهذا الرأي الأخير يمكن أن يقال إن هذا الكتيب نُشر في سنة ٨٤ - ٨٥ بعد الميلاد . ولكن بعض النقاد يغالون في رأيهم ويلتزمون إلى أن هذا الكتاب قد نشر في سنة ٩٥ بعد الميلاد ؛ بل إن بعضهم يرغب في إرجاعه إلى عام ٩٧ - ٩٨ بعد الميلاد . وحجتهم الوحيدة هي أن كاتب هذه المحاوره لا بد وأنه اطلع على كتاب مبادئ الخطابة للمربي الشهير ، كوينتيليان ، الذي نشر في عام ٩٤ - ٩٥ ميلادية . ولكن هذا التاريخ المتأخر يناقض الدليل المستمد من أسلوب هذه المحاوره ، وهو كما قلنا يميل إلى بلاغة سيشرون . إذ أن في ذلك التاريخ المتأخر كان أسلوب تاكيتوس قد ظهرت عليه بوضوح علامات التطور . ومن الممكن أن يكون قد مضى وقت طويل بين نشر محاوره عن الخطباء وظهور كتاب أجريكولا .

أما موضوع هذه المحاوره فهو أسباب ضعف الخطابة وانحطاطها في العصر النضى . وقد عالج تاكيتوس عوامل هذا التدهور في الفصول ٢٨ - ٤١ من هذا الكتاب . أما كل الفصول السابقة فقد عدت بمثابة مقدمة . فالفصول الأربعة الأولى تصف الظروف التي عقد أثناءها الاجتماع . وقد اختار تاكيتوس دار ماتيرنوس لتكون مكاناً للمناقشة . وماتيرنوس كاتب شاعر كان في أواخر حياته يرغب في هجر دور القضاء ليضرب لقرض الشعر . وربما أراد تاكيتوس أن يكون ماتيرنوس ألع شخصية في المحاوره . فهو الذي يمين على المناقشة ويوجهها حيث يريد . ومن الجائز أن يقال إنه يمثل تاكيتوس نفسه .

وفي الفصول (٥ - ١٣) يظهر ماركوس أبير وهو رجل عصامي وقد من غالباً ، وأصبح أعظم خطباء رومة في تلك الفترة . ومن الطبيعي أن يكون متعصباً لبلاغة الجديدة والفن الحديث ضد بلاغة القدماء . فأبير واقعي ، على ، نفعي .

ويقف منه موقف النقيض ماتيرنوس الذي يأتي رده موجزاً (١١ - ١٣) ؛ ويتميز حديث ماتيرنوس بالجد والصرامة الأخلاقية . فالفوائد العملية التي يشير إليها أبير لا تعد شيئاً في نظره ، ولن يقيم لها وزناً ، فهو يتعلق بالماضي ومثله العليا .

ويبدأ القسم الأول من المحاوره (١٤ - ٢٧) بدخول فيبستانوس ميسالا *Vipstanus Messala* ، وهو رجل نبيل مثقف من أتباع فيسبسيانوس . ويوجد في هذا الجزء خطبتان : إحداهما ألقاها أبير ، والثانية ألقاها ميسالا . يتحدث أبير ميسالا أن يدلل بأدلته في الاحتجاج لرأيه المعروف وتفضيله للبلاغة القديمة وقلحه في الفصاحة الحديثة . فأبير نفسه لا يرى أن هناك ضعفاً أو انحطاطاً وإنما هناك اختلاف طبيعي اقتضته التغيرات التي حدثت في البيئة ودعا إليه اختلاف الأزمنة .

ولكن ميسالا ينهر (٢٥-٢٧) في الدفاع عن القداى وذم المحدثين . فيتدخل عندئذ ماترنوس ليدكره بأن موضوع النقاش هو أسباب تدهور الخطابة ، أما انحطاطها وضعفها فأمر معترف به . فيشرح ميسالا الأسباب التي أدت في رأيه إلى هذا التدهور . وهى : أولاً : الإهمال في تربية الأطفال في العصر الفضى إذا قيس بما كان متبعاً في العصر الذهبي (٢٨-٣٢) . ثانياً : سطحية التدريب وعادة إلقاء الخطب في أنه الموضوعات .

« كان كل طفل في الأيام الخالية ، مولوداً من أم زانها العفة ، يربى في أحضان أمه وبين ذراعها ، لا في غرفة صغيرة تقطنها مرضعة مشتراة . ولم يكن لأى أم من ثناء أعظم من رعاية أبنائها والإشراف على دارها . وقد جرت العادة كذلك على اختيار عجوز من ذوى القربى فحضت أخلاقها فحازت القبول ؛ وكان جميع أطفال الأسرة يوضعون تحت رقابتها . وفي حضرة هذه السيدة لم يكن من الجائز أن ينبس الطفل بما يستهجن النطق به ، ولا أن يرتكب ما يشينه فعله . وقد أشرفت هذه السيدة بسلطان مقدس ولكنه رعوف رحيم لا على دراسة هؤلاء الأطفال الجلدية وكل ما يعينهم فحسب ، ولكن على عهدهم ولعبهم أيضاً .

« هكذا سارت الرواية بأن كورنيليا أم ابني جراكوس قامت على تربية ابنها ، وهكذا أشرفت أورليا على تربية يوليوس قيصر ، وأتيا على تربية أغسطس ونشأن أبناءهم ليكونوا في الصدارة . وكان الهدف من هذا النظام الصارم أن يتجه الطفل بسجية سليمة وطبيعة بريئة لم تدنسها رذيلة بكل قلبه وفؤاده إلى الفنون الشريفة ؛ وسواء أقبل على دراسة الشؤون العسكرية أو العلوم القانونية أو الدراسات البلاغية جعل من ذلك هدفه الوحيد ونبعه الذى ينهل منه .

« أما الآن ، فإن الطفل يسلم منذ ولادته إلى أمة يونانية حقيرة يضم إليها واحد من أولئك العبيد ، دون

دقة أو عناية ، وهو في أكثر الأحيان أنحسهم ثمناً وأقلهم صلاحية لأى عمل جدى . ولهذا امتلاً ذهن الطفل وهو لا يزال في المهد بخرافات الأرقاء وأخطائهم . وليس في الدار كلهان بهم بما يقول أو بما يفعل أمام هذا الطفل سيد المستقبل . وحتى الوالدان لا يقومان بأى جهد لتدريب طفلها على الفضائل وضبط النفس . ولهذا ينمو الأطفال في جو من الرذيلة والبذاءة . وكلما تقدمت بهم العمر ، قل ما يشعرون به من حياء حتى ينتهى بهم الحال إلى احتقار أنفسهم وإزدراء الآخرين .

« كما أن هناك أنواعاً من الرذائل لا توجد إلا في مدينتنا وعاصمة بلادنا ، فهى خاصية من خواصنا ، لا يشاركنا فيها سوانا ، وأعنى بها غرامتنا بالمثليين وتهافتنا على الخالدين وجنوننا بسباق الخيل ، حتى يمكن أن يقال إن الطفل يكتسب هذه الرذائل وهو في رحم أمه . وإذا امتلاً الذهن حتى فاض بمثل هذه القبائح ، فأى مكان قدبقى فيه للدراسات العليا . ما أقل الدور التى يدور فيها حديث غير ذلك ! أى كلام آخر يمكنك أن تسمع إليه إن دخلت على الشبان غرف دراستهم ؟ وهذا النحو من اللغو هو أكثر ما يلوك المعلمون مع تلاميذهم لأن هؤلاء المعلمين لا يجتمع حولهم الشبان لصرامة تدبيرهم أو عبقرية في تدريسهم ، ولكنهم يجتمعون للتلاميذ حولهم بمرورهم على الدور للتحية ولإستخدامهم حيل الإغراء والتلق . وليس إهمال تنشئة الأطفال منذ نعومة أظفارهم هو السبب الوحيد في تدهور الخطابة في العصر الفضى ، ولكن عدم الاهتمام بتعليم المبادئ الأساسية والفوضى الضارية في مدارس الريطورية من بين العوامل التى أدت إلى قحط كبير في عبارة الخطباء . كان القدماء يذلون أقصى جهدهم للإلمام بمعارف كثيرة . فالخطيب من أشد الناس احتياجاً إلى مختلف العلوم . ففضلاً عن إتقان اللغة القومية والتاريخ الوطنى ومعرفة قوانين البلاد وعاداتها ، فلا بد من طرف من الفلسفة في

مدارسها المختلفة . ويضرب ميسالاً مثلاً بما بذل سيشرون من جهود لتسليق ذرى البلاغة كما ذكر ذلك سيشرون نفسه في آخر كتابه « بروتوس » .

وعندما رأى ماترونوس تدفق ميسالا في تبيان جهود القدامى وإهمال المحدثين طلب إليه أن يشرح لهم نهج القدامى في التدريب على الخطابة . فالمعارف النظرية ، وإن كانت هامة ، إلا أنها لا تسمو إلى قيمة القرس والقرين . وفي العصر الفضي كثُر حشد الناس لسماع الخطباء أو الاستماع إلى الشعراء أو الإنصات إلى القصص المسرحية حتى أصبحت هذه العادة مرضاً وعاملاً على إفساد البلاغة الحقيقية ورواج المناسج الربطورية .

وقد رد ميسالا بأن القدامى كانوا يعهدون بأبنائهم إلى رجال ممن علا اسمهم وذاعت شهرتهم ووثق الناس في أخلافهم وعلمهم . فكان هؤلاء الشبان يلازمونهم كظلمهم في البيت وفي الطريق ، وفي دور القضاء والخالس العامة ، فيأخذون عنهم علماً ينبض بالحياة ويقلدونه من قرب في وسط غبار السوق وصباح المتنازعين . ولكن موضوعات الإنشاء المألوفة الآن في مدارس الربطوريقا التي خيم عليها الجهل لا غناء فيها أو نفع ، نحو : « دواء الطاعون » و« اختيار المعتدى على عفافها » و« الأم التي ارتكبت جريمة الزنا بالمحارم » .

ويرد ماترونوس مبيناً أن الحالة السياسية في عصر الجمهورية كانت تعاون على ازدهار الخطابة . فالقصاحة والبلاغة من أقوى الأسلحة في النظام الديمقراطي . أما وقد حل النظام الإمبراطوري فقد قلت أهمية الفصاحة ، وزادت قيمة الدقة في التفكير والتعبير . فانغلبت السلامة والسلام الذي يرفرف على البلاد أهم نفعاً من بلوغ الذروة في الخطابة .

وبعد فترة طويلة نشر تاكيتوس كتاب أجريكولا Agricola تكريماً لوالد زوجته الذي توفي في الثالث والعشرين من شهر أغسطس من عام ٩٣ بعد

الميلاد ، وكان صهره ، تاكيتوس ، غائباً عن رومة . ولهذا لم يستطع إلقاء خطبته الجنائزية laudatio funebris ، كما أن الإمبراطور دوميتيان لم يكن ليصبر على الثناء على رجل أبعدته عن حكم بريطانيا ، ويقال إنه أراد قتله بالسهم . كان على تاكيتوس أن ينتظر حتى يأتي اليوم الذي يستطيع فيه أن يثنى على والد زوجته دون ما ضرر يصيبه . فتنشر هذا الكتاب الذي يحمل اسم أجريكولا ؟ من البسيهي أنه نشر بعد موت دوميتيان في الثامن عشر من شهر سبتمبر في عام ٩٥ ميلادية ، وبعد أن ذهب الطغيان الذي استمر خمس عشرة سنة ، والذي لم يزل ، قبل أن يقضى على الحياة العامة في رومة . ولما كان تاكيتوس في الفصل الثالث من كتاب أجريكولا يشير إلى الإمبراطور نيرفا دون أن يضيف لفظ المرحوم divus إلى اسمه ، لهذا يرى البعض أن هذا الكتيب قد نشر قبل موت نيرفا في ٢٧ يناير من سنة ٩٨ ميلادية .

ولكن لما كان استخدام كلمة المرحوم divus في الإشارة إلى من قضوا نجحهم من الأباطرة لا يسير على وتيرة واحدة ، كما أن تراجان لقب بالرئيس princeps في الفصل الرابع من هذا الكتاب ولم يحمل طبعاً هذا اللقب إلا بعد وفاة نيرفا ، لهذا يرى البعض أن كتاب أجريكولا نشر في عام ٩٨ بعد الميلاد ، ولكن بعد موت نيرفا وقبل ظهور كتاب جرمانيا الذي نشر في نفس السنة .

وقد ثار جدل طريف حول النوع genre الذي ينسب إليه كتاب أجريكولا : أهو سيرة ؟ أم خطبة جنائزية أنت متأخرة لظروف القاهرة ؟ أم هو منشور سياسي يدافع فيه تاكيتوس عن صمته وسكوت أجريكولا على الظلم والطغيان ؟ أم هو كل ذلك مجتمعاً ؟

ولد جانيوس يوليوس أجريكولا في الثالث عشر من شهر يونية من عام ٤٠ بعد الميلاد في مستعمرة سوق

يوليوس Forum Iulii (فريجيس Frejus الآن) من أعمال غاليا الناربونية . وقد نشأ في أسرة من طبقة الفرسان . وكان أبوه يوليوس جرايكيوس Iulius Graecinus عضواً في مجلس الشيوخ ومعروفاً بحبه للفلسفة والفصاحة . وقد جرت عليه شهرته هذه غضب جايوس قيصر كاليجولا الذي أمره أن يقوم باتهام ماركوس سيلفانوس ، فلما أبى ، أمر بقتله . وكانت والدة أجريكولا ، وتدعى يوليا بروكيلا Iulia Procilla على جانب كبير من الأخلاق الفاضلة . وقد جنب أجريكولا الوقوع في الرذائل سجية حسنة وسكنه في بلدة مارسيلية منذ طفولته ، وهي بلدة جمعت بين الذوق اليوناني وطباع الريف . وكان أجريكولا في شبابه يتحرق شوقاً إلى دراسة الفلسفة ، إلا أن والدته منعه من الانهماك في هذه الدراسات النظرية .

قضى أجريكولا فترة التجنيد الإجباري تحت قيادة سوتونيوس باولينوس في بريطانيا . ولم يجعل أجريكولا فترة تدريبه لهواً ولعباً كما يفعل أكثر الشبان ، ولكنه وجه عنايته إلى دراسة بريطانيا ومعرفة سكانها والإلمام بنظام الجيش الروماني . أخذ أجريكولا في تلك الفترة الفنون العسكرية عن الخبراء ، وسار في إثر الأخبار ، لا يأني إقتحام الأخطار جبناً وفزعاً ، ولا يلقى بنفسه في الهلكة نهوراً ومفاخرة . وكانت بريطانيا في ذلك الوقت نموج بالثورات وكان الجيش الروماني يحارب في البداية دفاعاً عن نفسه ، قبل أن يفكر في النصر أو تهدئة الاضطرابات .

وبعد أن قضى أجريكولا فترة التدريب عاد إلى رومة ، وهناك اقترن بزوجة فاضلة هي دوميتيا ديكيديانا Domitia Decidiana وجاه هذا الزواج قوة وشرفاً وأعانه على الوصول إلى ما يتمنى . فسافر إلى ولاية آسيا ليشغل وظيفة صراف quaestor . وكان يحكم هذه الولاية في ذلك الوقت سالتيوس تيتيانوس . وعلى

الرغم من ثراء الولاية وفساد الحكام ، بقي أجريكولا بعيداً عن الفساد ، طاهر اليد ، نقي الفؤاد . وفي آسيا ولدت له ابنة . فوجد الأبوان فيها مواساة لفقد ابنتهما الأول .

ثم مال بعد ذلك إلى الدعة . لأن الدعة في عصر نيرون كانت رأس الحكمة . وبذلك قضى الفترة التي شغل فيها وظيفتي تربيون وبريتور في هدوء تام . وبعد سقوط نيرون ، اختاره الإمبراطور جالبا لجرد النفائس التي تحويها المعابد ، فقام بذلك خير قيام .

وقد أدمت السنة التالية قلبه ودمرت منزله ، فقد أغار أسطول أوثو على بلدة اثيميليوم ، من أعمال ليجوريا ، فنهب دار أجريكولا وقتلت والدته . ولما علم أجريكولا بذلك ، سارع إلى هناك . وفي الطريق علم باعلان فيسباسيان نفسه إمبراطوراً ، فانضم تواً إلى أتباعه فأرسله موكيانوس Mucianus ، وكان ينوب عن الإمبراطور في الحكم قبل وصول فيسباسيان من الشرق ، ليشرف على التجنيد ، ووضعه على رأس الكتيبة العشرين، وكانت تتألف من أسوأ الجنود نظاماً وولاء . وكان يحكم بريطانيا في ذلك الوقت فيتوس بولونوس Vettius Bolanus ، وهو رجل هادئ الطبع أكثر مما يلائم قطراً ثائراً . وبعد وقت قصير تولي حكم هذه الجزيرة بيتيليوس كيرباليس Petilius Cerealis . وكان نصيب أجريكولا ، أثناء حكم كيرباليس ، الأخطار والمتاعب أولاً ، ثم بعد ذلك جزءاً من المحد .

ولما عاد أجريكولا من بريطانيا ، رفعه الإمبراطور فيسباسيان إلى مصاف النبلاء ، وعينه والياً على مقاطعة أكويتانيا Aquitania . ومع أن أجريكولا كان رجلاً عسكرياً ، قضى أكثر أيامه في المعسكرات ، إلا أن حكمه لهذه الولاية امتاز بالحرم والعدل . وقد بقي في هذه البلاد أقل من ثلاث سنوات . ثم استدعى ، وكان الرأي العام الذي لا يخطئ على الدوام ، بل لقد

مخالفة حسن الاختيار في بعض الأحيان ، قد أشار إليه على أنه حاكم بريطانيا المنتظر .

وفي أثناء حكم أجريكولا لولاية أكويتانيا ، تمت خطبة ابنته إلى تاركيتوس ثم تم عقد قرانهما بعد انتهاء قنصلية أجريكولا . وتبع ذلك اختيار أجريكولا حاكماً لبريطانيا وتعيينه في منصب كبير للكهنة pontifex

موجز لتاريخ الحكم الروماني في بريطانيا

وكان أول روماني وطأت قدمه أرض بريطانيا هو يوليوس قيصر . ولا يمكن القول بأنه أخضع هذه الجزيرة ، ولكن يمكن أن يقال إنه لفت إليها الأنظار .. وفي أثناء الحرب الأهلية وفي زمن أغسطس وتيبريوس تركت بريطانيا وشأنها . وكان الإمبراطور كلوديوس هو أول من أعاد الكرة وأرسل جيوشه عبر بحر المانش وقد وضع فيسباسيان على رأس هذه الحملة . ولكن بريطانيا لم تهدأ ، بل انتشر فيها التدمير . وعندما تولى سويتونيوس باولينوس حكم الجزيرة سار على رأس حملة إلى جزيرة مونا للاستيلاء على هذه الجزيرة التي كانت ملجأً للثوار . ولكن البريطانيين انتهزوا فرصة غياب الحاكم العام وقاموا بثورة عارمة تحت قيادة الملكة بوديكا Boudicea التي انقضت على الجنود المقيمين في القلاع الرومانية ، وهاجمت المستعمرة البريطانية بقسوة وهمجية نادرة . ولما علم باولينوس بذلك ، سارع بالرجوع من جزيرة مونا . وفي موقعة واحدة تم إخضاع بريطانيا والقضاء على هذه الثورة .

وعندما جاء أجريكولا إلى بريطانيا بعد اختياره حاكماً عاماً على الجزيرة كان الجيش الروماني يتوق إلى الراحة . وكان العدو يربص الفرص . وكانت قبائل أوردوفيكيي Ordovices قد قضت قضاء تاماً على فرقة من الحياالة كانت تعسكر بينهم . وكانت الجزيرة كلها ترقب ما يفعل الحاكم الجديد . وعزم أجريكولا على مواجهة الخطر دون انتظار . فجمع بعض الجنود

من الكتائب المختلفة ، واستعان بفريق من الكتائب المساعدة ، وتسلى المرتفعات ، إذ رأى أن قبائل أوردوفيكيي تأبى الهبوط إلى السهول . وقد نجح في القضاء على هذه القبائل . ثم وجه نظره شطر جزيرة مونا ، وكان باولينوس قد تركها عائداً إلى بريطانيا للقضاء على الثورة . وقد باغت أجريكولا أهل الجزيرة الصغيرة فلم يجدوا سيلاً غير التسليم والاستسلام . ولكن أشد الأخطار التي واجهت أجريكولا ثورة شاملة قادها كالجاكوس Calgacus ، وكان من أعظم رؤساء القبائل شجاعة وأكثرهم إقداماً ، كما كان من أقدم الرؤساء نبلاً وشرفاً . ويضع تاركيتوس على لسان هذا الزعيم خطبة من أجمل ما كتب في مهاجمة الاستعمار والاستغلال في جميع البقاع . وقف كالجاكوس كما يصوره تاركيتوس ، وسط الجموع الزاخرة التي تهتف طالبة الحرب ، فقال :

« كلما أمنت النظر في أسباب هذه الحرب ، وفي حرج موقفنا ، ازداد قلبي إيماناً بأن وحدتنا هذه في يومنا هذا ستكون بداية الحرية في بريطانيا كلها . فلا زلنا جميعاً أحراراً ، وليس هناك وراءنا من أرض يابسة ، أما البحر نفسه فلم يصبح بعد آمناً ، والأسطول الروماني يهددنا . وعلى ذلك فالحرب والسلاح ، وهما فخر الأقوياء ، قد أصبحا سبيل النجاة للجبنة . قد تركت الحروب السابقة التي خاضها البريطانيون ضد الرومان ، وإن اختلفت نتائجها ، في أيدينا الأمل والمعونة . لأننا أنبل أناس في بريطانيا . ولهذا أقمنا في قدس أقداسها . لم نر قط شواطئ العبودية . وقد حافظنا على أعيننا من رؤية الدنس والظلم والسيطرة . وهذا المكان القصي ، وهذا الظلام الذي أرخى سدوله على شهرتنا دافع عنا نحن الذين نسكن أطراف المعمورة وأنقذ البقية الباقية من الحرية إلى يومنا هذا . فان من جهل شيئاً ، استعظمه ، غير أن أقطار بريطانيا قد أصبحت مفتحة الآن . فليس هناك من قبيلة بعدنا .

والإهمال ، لاستطاعوا إلقاء هذا النبر . أما نحن الذين لم يحسبهم سوء ، الذين لم يخضعوا لأحد من قبل ، والذين يجلبون معهم حرية لا نندم على ما ارتكبوا ، فلنرمهم توأ في أول اصطدام أى رجال احتفظت بهم كاليونيا لنفسها .

ه أنظنون أن للرومان شجاعة في الحرب مثل ما لم من مجانة في السلم ؟ لقد كان تفرقنا وشقاقنا هو سبب شهرتهم . ولقد أصبحت أخطاء أعدائهم أمجاداً لجيشهم ، هذا الجيش المؤلف من شتيت القبائل الذي يحسبه النصر وينحل بالهزيمة . إلا إذا كنتم تظنون أن الغاليين والجرمان وكثيراً من البريطانيين (يا للعار !) الذين يعبرون دماءهم للسيطرة الأجنبية والذين قضوا زمناً أطول كأعداء للرومان ، لا كصبيد لهم ، يتصمون بالولاء والإخلاص . فالخوف والفرع من روابط المودة الضعيفة . فان ذهب الروح ، دب إلى النفوس البغض . إن جميع ما يحفز إلى النصر يقف إلى جانبنا . فليس للرومان أزواج يشعلن حماسهم ، ولا آباء يعبرونهم بفراهم ، وليس لكثيرين منهم وطن ، فإن كان لهم وطن فهو بلا رب غير روماني . إنهم قلة ترتعد لجهلها بالإقليم . فالسما والبحر والغابات وكل شيء يحيط بهم مجهول لديهم . لقد سلمهم الآلهة لنا مكبلين بالأغلال . فلا يفزعكم منظرهم الزائف ولا بريق الذهب والفضة . فليس في مثل هذه الأشياء نفع أو ضرر . وسنجد في صفوف الأعداء أصدقاء لنا . سيدرك البريطانيون أين يوجد صالحهم الخاص ، وسيدرك الغاليون حروبهم السابقة ، وسيهجر الجرمان أعداءهم الرومان ، كما تركتهم منذ وقت قريب قبيلة أوسيبى Vsiipi . فاذا ذهب أولئك ، لم يبق من نخشاهم . فالقلاع خاوية ، والمستعمرات يقطعها العجزة ، والمدن عيلة يتنازعها من يطيعون رهبة ومن يحكمون ظلماً .

وليس هناك إلا الصخر والبحر ، ورومان غاضبون لا يمكن الحرب من كبرياتهم بالخضوع والمذلة . لقد فرغ لصوص الأرض هؤلاء من نهب العالم . فلم تعد هناك أرض تسلب . ولهذا بدأوا يفحصون البحر . فالرومان إن كان عدوهم غنياً ، دفعهم الجشع إلى محاربتهم ، وإن كان فقيراً ، حفزهم الطموح إلى اضطهادهم . لم يكنهم شرق أو غرب . فهم قوم يتحرقون إلى قهر غنى الناس وفقيرهم بشعور واحد . وهم يطلقون اسم السلطان زيفاً على السلب والتقتيل والخطف . وعندما يجعلون مكاناً بلقماً ، يسمون ذلك سلماً .

ه ومن الطبيعي أن يكون أبناء المرء وأقرباؤه أحب الخلق إليه . ولكن الرومان يبعدونهم ليستعيدوا في مكان آخر تحت ستار التجديد . وأزواجنا وأخواننا إن هربنا من شهوات الأعداء ، دنسنا الأصدقاء والأضياف . فأموالنا وثرواتنا تستنفد في دفع الجزية ، وأراضينا ومحاصيلنا في تقديم المؤونة ، وأجسامنا وأيدينا في ردم البرك وقطع الغابات تحت ضربات السياط ونظرات الأزدراء . فالأرقاء الذين ولدوا للعبودية يتكفل سادتهم بمجرد شرائهم بتقديم الطعام إليهم . أما بريطانيا فإنها تدفع كل يوم ثمن عبوديتها ، وتغذى كل يوم هذا الاستعباد . وكما يحدث في كل أسرة ، يصبح أحدث العبيد نخرة زملائهم القدامى ، فكلنا نحن العبيد الجدد عديمي القيمة استولت رومة علينا لمجرد القضاء علينا . فليس لنا حقول أو مناجم أو موان يمكن الاحتفاظ بنا للعمل فيها . أما شجاعة الرعايا وحميتهم ، فأمر بغض في نظر السادة والحكام . وبعدنا وانزالنا ، كما أنه أكثر أمناً ، فهو أشد ريبة .

ه أما وقد ذهب الأمل في الصفع ، فالشجاعة الشجاعة ! يا من تساوى في نظرهم المجد والسلامة . لقد استطاعت قبيلة بريجاتيس Brigantes ، تودهم امرأة ، أن يشعلوا النار في مستعمرة وأن يستولوا على معسكر عنوة ، ولولا أن نجحهم جرهم إلى الكسل

«هاكم قائداً ! وهاكم جيشاً ! أما في الجانب الآخر فهناك جزية ومناجم وعقوبات معدة للعبيد . وفي مقدوركم في هذا المعسكر أن تقرروا احتمال هذا إلى الأبد أو التآر لأنفسكم توأ . اذكروا أجدادكم وأحفادكم في طريقكم إلى القتال » .

ولكن شجاعة البريطانيين لم تجد أمام تدريب الجيش الروماني وعبقريه قائده ، فقتل من البريطانيين في موقعة جبل جراديبوس عشرة آلاف .

ولكن أخبار هذا النصر بعثت القلق في قواد دوميتيان . ومع أنه أمر مجلس الشيوخ أن يمنح القائد المظفر كل مظاهر التكريم ، إلا أنه صمم على استدعائه فعاد أجريكولا إلى رومة ، وبقي فيها هادئاً معتزلاً عن كل منصب عرض عليه حتى وافته منيته ، في أثناء قنصلية كوليجيا وبريسكوس .

وفي نفس السنة التي نشر فيها تاكيتوس كتابه عن أجريكولا ، نشر كذلك كتابه عن جرمانيا Germania والمهدف من نشر هذا الكتيب الأخير غير معروف . قيل إنه منشور سياسى للدفاع عن سياسة تراجان في مهادنة الجرمان . وقيل إنه ثناء على الجرمان وهجاء للرومان الذين أراد تاكيتوس أن يطلعهم على أخلاق أمة فتية لم ينشب فيها الفساد أظفاره ولكي يقارن بين الرومان وبين الجرمان من النواحي الاقتصادية ، والاجتماعية والسياسية . ومهما يكن هدف تاكيتوس في كتابه جرمانيا ، فصداره كلها سماعية . فتاكيتوس نفسه لم يكن يعرف اللغة الجرمانية ولم يزر جرمانيا على الإطلاق ، ولكنه قرأ كل ما كتب عنها ، وربما استمع إلى بعض الأسرى من الجرمان . ولهذا فعلم تاكيتوس بجغرافية ألمانيا ضئيل جداً . ويتضح ذلك عند ذكره لحدود جرمانيا : « جرمانيا ككل يفصلها نهرا الراين والدانوب عن بلاد الغال ورايتيا وبانونيا : ويفصلها عن قبائل السرماتيين وداكيا خوف متبادل أو الجبال »

وأهم ما نستقى من كتاب تاكيتوس وهو أول مؤلف ظهر في العالم القديم عن جرمانيا والجرمان ، إشارات لها قيمة كبرى عن العادات والأخلاق الجرمانية القديمة . وأهم ما يخلب لب أولئك الذين درسوا تاريخ اليونان في عصر هوميروس أن يلاحظوا أوجه الشبه والاختلاف بين الجرمان كما يصفهم تاكيتوس وبين الإغريق في القرن التاسع قبل الميلاد ، ولا سيما إذا تذكرنا أن اليونانيين والجرمان من أصل آرى واحد . كان اليونانيون في عصر هوميروس والجرمان في القرن الأول بعد الميلاد يحملون سلاحهم في أثناء قيامهم بواجباتهم اليومية . وكان الشعبان يسارعان إلى إكرام الضيف ، كما كان العرب يفعلون في العصر الجاهلى . وهم كالبدو من الأعراب مغرمون بالتآر ، ولكنهم يقبلون القدية ποινή . وهذه الشعوب الثلاثة : العرب واليونان والجرمان ، يقومون بتقديم مهر عند الزواج . والمعروف أن النظام الإغريقى العتيق ناله تغيير كبير فيما يخص المهر . ومن أسباب عدم الوفاق بين خطاط بينيلوبى ووالدها اختلافهم على المهر ، فالخطاط يرغبون في قبض المهر ، ووالد بينيلوبى بصر على استلام مهر . وهذا يدلنا على أنه في الوقت الذى سطرت فيه الأوديسة كانت العادات الخاصة بالزواج في بلاد اليونان قد بدأت في التطور . وعرض الجرمان لشئونهم السياسية على الجمعية العامة بعد أن يناقشها الرؤساء في مجلس خاص يذكرنا بمجلس البولى في عهد هوميروس وبالاجتماعات التي كانت تحدث في السوق dyopth في العصر الهوميرى .

ولكن الجرمان في القرن الأول بعد المسيح كانوا أكثر تأخرأ من الإغريق في القرن التاسع قبل الميلاد . فلم يكن للجرمان معرفة بالمعادن يمكن مقارنتها بما كان لليونانيين . وكان استخدامهم للمعادن نادراً . وكانت سفنهم لا شراع لها . وكانت دورهم أكواخاً ، إذا قورنت بقصور أثرياء الإغريق . وقد حمل الجرمان

هذه المنظمات العسكرية كانت خطراً على الدولة فقد كانت تكون دويلات داخل الدولة . فكل رئيس غنى يستطيع أن يجمع حوله فئة مخلصه له ، تعتمد اعتماداً كلياً عليه ، وله الحق في أن يقودها إلى حيث يريد .

أما عن دين الجرمان ، فإن تاكيتوس لا ينقل لنا إلا صورة رومانية مبهمة عن معتقدات الجرمان القداى فكل إله من آلهة الجرمان أعطى اسماً رومانياً . بل اتنا لنجد الإلهة المصرية ، إزيس ، من بين معبوداتهم . ولكن تاكيتوس يدرك أنه لم يكن للكهنة في ألمانيا ما كان لهم في بلاد الغال . فالكاهن الجرمانى إن هو إلا خادم الإله . ولكنه في بعض الأحيان ونظراً لصلة الدين بالحياة السياسية يبدو وكأنه أقوى من الملك نفسه . فهو الذى يحافظ على النظام في الاجتماعات العامة كواجب مقدس . وهو وحده القادر على تنفيذ الأحكام الصادرة من الآلهة . ولما كانت الطقوس الجرمانية ترجع إلى أقدم العصور ، كانت الضحايا البشرية تقدم في السلم وفي الحرب على السواء .

وطريقتهم في الاقتراع أن يأخذوا غصناً من شجرة مشرقة فيقطعوه قطعاً صغيرة وتوضع على كل قطعة علامة . ثم يضعون القطع على ثوب أبيض . ويأخذ الكاهن أو رب الأسرة بعد الابتهاال إلى الآلهة ثلاث قطع ، ينظر إلى العلامات الملوثة عليها ويعلن رأيه طبقاً للملك .

والهيج الموثوق به في استطلاع الغيب هو ما استخلمت فيه الخيول لمعرفة إرادة الآلهة . ولهذا كانوا يربون بعض الخيول البيضاء في أجمة لم يدنسها بشر . فإذا أرادوا معرفة الغيب ربطوا بعض هذه الخيول إلى العربى المقدسة في حضرة الملك أو الكهنة . ثم يلاحظون صهيلها وما تحدث من أصوات أخرى : وهم يؤمنون إيماناً لا يتزعزع في هذه الطريقة لأن الخيل في رأيهم موضع ثقة الآلهة conscii .

معههم إلى موطنهم الجديد ، وإن ظنهم تاكيتوس أصليين في البلاد ، بعض العادات التى تذكرنا بالقبائل الآرية التى لم تهجر من آسيا ، كاستخدام الخيول في استطلاع الغيب ومناقشتهم الشئون الهامة في الولائم وهيامهم بالقتال .

ولكن هناك جانباً يثير الإعجاب في حياة هؤلاء الجرمان . فهم يعيشون أحراراً ، وقد حذوا من سلطان ملوكهم وحكامهم . وهم لا يسجلون لبشر ، ولا يرفضون إنساناً إلى مصاف الآلهة . وهم لا يسرفون في الإنفاق على دفن موتاهم . وليس للربا عندهم وجود . ولا يهتمون بالأكل في صحاف الذهب أو الفضة أو الخزف . وهم يتركون العنبر ملقى على شواطئهم . وليس لديهم مجالدون يقاتل بعضهم بعضاً حتى الموت ترفيهاً عنهم . ولما كانت الزوجة لا تحمل مهرأ ، فكل متاع الزوج الغنية ، وترفعها ، ورسائلها الغرامية إلى عشاقها أمر لا يعرفه الجرمان . ولكنهم يعتبرون الزواج عقدة لا انفصام لها . والحيانات الزوجية غير معروفة . فان كشفت ، صب عليها أشد العذاب . ولهذا فأطفالهم لا يطرحون أو تهمل تربيتهم أو تقوم عليها الإمام .

ولكن تاكيتوس يرينا وسط هذه الصور المثالية صوراً من التنازع والتناحر الذى يدمر حياة الجرمان ، كما يصور لنا جهنم للخمر والسطو .

ومن النظم التى يصفها تاكيتوس ، وكان لها في تاريخ الجرمان ، بل في تاريخ أوربا ، أثر بالغ : حشد الشبان في حاشية الأمير كرفقاء له ، comitatus ، وكان على الرئيس princeps أن يكفل هؤلاء الرفاق عيشة راضية قطوفها دانية وأن يتناع لهم أسلحتهم وكل ما يحتاجون إليه من عدد الحرب وكان على هؤلاء الرفقاء واجب الالتفاف حول رئيسهم في كل المواقع . فكان من العار أن يقتل الرئيس ويعود الرفيق حياً ، كما كان من الشار أن يهرب الرفيق من ميدان القتال تاركاً رئيسه . ولكن من الواضح أن مثل

ويحتم تأكيته مقالته عن جرمانيا بذكر الخسائر
التي منى بها الرومان على أيدي الجرمان ، فيقول :
« كان قد مضى على تأسيس مدينتنا سماء وخمسون
سنة قبل أن يسمع الناس لأول مرة عن جيوش الكيمبري
Cimbri ، وكان يشغل منصب القنصلية
كايكيلبوس ميتيلوس وبابيزيوس كاريو . وإذا عددنا
السنين التي مرت بين ذلك التاريخ وبين القنصلية
الثانية للإمبراطور تراجان ، كان عدد السنوات مائتي
سنة وعشر سنوات تقريباً . وقد استغرق فتح جرمانيا
كل هذه المدة . وبين بداية هذه الفترة الطويلة ونهايتها
حدثت خسائر كثيرة متبادلة . فلم يعلمنا الساميت أو
القرطاجنيون أو بلاد الغال أو أسبانيا أو حتى البارثيون
دروساً أكثر مما لقننا الجرمان . فهؤلاء الجرمان ، وهم
محاربون دفاعاً عن حريتهم ، كانوا أشد ضراوة من
أرساكيس . هم يسبنا الشرق ، إن أغفلنا مصر
كراسوس ، ذلك الشرق الذي سقط تحت قدمي رجل
مثل فينتيديوس Ventidius ، بعد أن فقد أميراً

مثل باكوروس Pacorus ؟ ولكن الجرمان قهروا
كاريو أو أخلووه أسيراً ، كما أسروا كاسيوس
وأورليوس سكاوروس وسيرفيليوس كايبيو وجنايوس
باليوس ، كما أسروا خمسة من جيوش الأمة الرومانية
على رأس كل منها قنصل في غزوة واحدة . وفي زمن
أغسطس ، أسروا فاروس ومعه ثلاث كتائب . بل
لم يكن الثمن ضئيلاً الذي دفعه ماريوس الذي انتصر
عليهم في إيطاليا ، ويوليوس قيصر الذي هزمهم في
بلاد الغال ، ودروسوس نيرو وجرمانيكوس في عقر
دارهم . وبعد فترة ساد السلم ، بعد أن انقلبت المأساة
الضخمة التي أعلن عنها جايوس قيصر كاليجولا إلى
مهزلة مضحكة . وقد سنحت فرصة للجرمان أثناء
نشوب النزاع والشقاق والحرب الأهلية بيننا فاستولوا
عنوة على معسكرات الشتاء التي تقيم فيها الكتائب ، بل
لقد تطلعت أعينهم إلى بلاد الغال . وفي النهاية ، وبعد
أن طردوا من هنالك ، زين الجرمان مواكب النصر
الرومانية دون أن يظفر بهم أحد » .



حكم بن عطاء الله السكندري

بسم

الدكتور أبو الوفا الغنيمي المتفاز إلى

عصره الدينية واللغوية من تفسير وحديث وفقه وأصول ونحو وبيان وغير ذلك ، على خبرة أساتلتها في ذلك الوقت . أما الطور الثاني فهو يبدأ من سنة ٦٧٤ هـ ، وهي السنة التي صاحب فيها شيخه أبا العباس المرسى ، وينتهي بارتحاله من الإسكندرية إلى القاهرة ، وفيه تصوف على طريقة الشاذلي ، ولم ينقطع في نفس الوقت عن طلب العلوم الدينية ، ثم اشتغل بتدريسها حيناً . وأما الطور الثالث فيبدأ من ارتحاله من الإسكندرية ليقيم بالقاهرة ويدرس بالأزهر ، وينتهي بوفاته بالقاهرة سنة ٧٠٩ هـ ، وهو طور اكتماله ونضوجه كصوفي وفقه .

ومن الغريب أن ابن عطاء الله كان في الطور الأول من أطوار حياته ينكر على الصوفية إنكاراً شديداً ، تعصباً منه لعلوم الفقهاء . أما في الطور الثاني فقد زال إنكاره للتصوف وتعصبه لأهل العلم الظاهر حين لقي أستاذه المرسى ، وأعجب به إعجاباً كبيراً ، فأخذ عنه طريق الصوفية ، وقد صور ابن عطاء الله حياته الروحية في هذه الفترة وما تعاقب على نفسه فيها من أطوار ، وذلك في كتابه «لطائف المنن» . وقد ظل ابن عطاء الله يتدرج في مدارج الشريعة والحقيقة حتى وصل إلى منزلة

١- ابن عطاء الله السكندري هو أحد أركان الطريقة الشاذلية الصوفية التي أسسها الشيخ أبو الحسن الشاذلي (المتوفى سنة ٦٤٦ هـ) ، واسمه وأحمد بن محمد بن عبد الكريم بن عبد الرحمن بن عبد الله بن أحمد بن عيسى بن الحسين بن عطاء الله . وهو من أهل الإسكندرية ، ولذلك يعرف بالسكندري ، وينسب إلى قبيلة جذام ، وقد وجد أجداده الجذاميون إلى مصر ، واستوطنوا مدينة الإسكندرية بعد الفتح الإسلامي .

ولد ابن عطاء الله حوالي سنة ٦٥٨ هـ بمدينة الإسكندرية ، ويبدو أن أفراد أسرته التي نشأ فيها كانوا مشغولين بالعلوم الدينية وتدريسها ، لأن جده لوالده الشيخ أبا محمد عبد الكريم بن عطاء الله كان فقيهاً معروفاً في عصره ، ولأن ابن عطاء الله نشأ كجده فقيهاً مشغولاً بالعلوم الشرعية ، وكان يطمح إلى بلوغ منزلة جده .

ويمكن أن نمزج في حياته بين ثلاثة أطوار : طوران منها بمدينة الإسكندرية ، وطور ثالث وأخير بمدينة القاهرة . فالطور الأول بمدينة الإسكندرية هو الواقع قبل عام ٦٧٤ هـ ، وفيه نشأ ابن عطاء الله طالباً لعلوم

عالية فيهما ، وقد تنبأ له شيخه المرسى بهذه المنزلة إذ قال له في بدء سلوكه : « الزم : فوالله لئن لزمتم لتكونن مفتياً في المذهبين ، يريد مذهب أهل الشريعة ، أهل العلم الظاهر ، ومذهب أهل الحقيقة أهل العلم الباطن » .

وبعد وفاة الشيخ المرسى في سنة ٦٨٦ هـ ، أصبح ابن عطاء الله وارث علمه والقائم على طريقته من بعده . ثم رحل بعد ذلك إلى مدينة القاهرة - كما ذكرنا من قبل - ليستغل في أكبر الجامعات الإسلامية آنئذ وهي الجامع الأزهر ، وقد عرفنا ذلك مما يقوله ابن حجر ، وهذا نصه : « وكان (ابن عطاء الله) يتكلم بالجامع الأزهر فوق كرسي بكلام بروح النفس ، ويمزج كلام القوم (الصوفية) بآثار السلف وفتون العلم ، فكثر أتباعه ، وكانت عليه سيما الخير »^(١) .

وقد أخذ عن ابن عطاء الله تلاميذ كثيرون كانوا فيما بعد دعاة للطريقة الشاذلية مثل الشيخ داود بن باخلا وابن الملبق السكندري ، كما تخرج على يديه فقهاء مشهورون مثل تقي الدين السبكي شيخ الشافعية ، ووالد تاج الدين صاحب «طبقات الشافعية الكبرى» .

وبعد حياة خصصت للدعوة إلى طريق الله وتربية السالكين ، توفي ابن عطاء الله بالقاهرة سنة ٧٠٩ هـ - ١٣٠٩ م . وذلك بالمدسة المنصورية ، ولا يزال قبره موجوداً إلى الآن بجبانة سيدى على أبى الوفاء تحت جبل المقطم من الجهة الشرقية لجبانة الإمام الليث ، ويبدو أن موضع هذا القبر كان زاوية يتعبد فيها ابن عطاء الله .

٢- لم يترك الشاذلى مصنفات في التصوف ولا تلميذه أبو العباس المرسى : وكل ما خلفاه جملة أقوال في التصوف وبعض الأدعية والأحزاب ، وكان ابن عطاء الله هو أول من جمع أقوالهما ووصاياهما وأدعيتهما وترجم لها ، فحفظ بذلك تراث الطريقة الشاذلية الروحية

(١) الدرر الكامنة ، ١٠١ ص ٢٧٤ .

ولولاه لضاع هذا التراث . ثم كان إلى جانب هذا أول من صنف مصنفات كاملة في بيان آداب الطريقة النظرية والعملية : ومن هنا جاءت أهميته البالغة في الطريقة وفي التعريف بها وبقواعدها لكل من جاء بعده وقد صنف ابن عطاء الله غير «الحكم» مصنفات كثيرة ، أهمها «التنوير في إسقاط التدبير» ، ألفه لشرح فيه مذهبه في إسقاط الإنسان لتدبيره مع الله تعالى ؛ و «لطائف المنن» : الذى ألفه في مناقب شيخه المرسى وشيخه الشافلى ، كما صور لنا فيه حياته الروحية سالكاً تحت إرشاد شيخه المرسى ، وضمنه كذلك كثيراً من آرائه هو في التصوف ؛ و «القصد المجرد في معرفة الاسم المقدس» ، وهو رسالة تضمنت مذهبه في الإلهيات و «تاج العروس الحاوى لتهذيب النفوس» ، وهو كتاب في الوعظ والإرشاد ؛ و «مفتاح الفلاح ومصباح الأرواح» : الذى ضمنه قواعد الرياضات الصوفية العملية : كالذكر والعزلة والخلو .

٣- والحكم العطائية في رأينا هي أهم ما كتب ابن عطاء الله في التصوف ، ويمكن اعتبار مصنفاته التى أشرنا إليها ، وغيرها من مصنفاته الأخرى ، بمثابة شروح لما انطوت عليه الحكم من الآراء .

ويبدو أنها أول ما صنف من مصنفات ، فقد أشار إليها واقتبس فقرات منها في مصنفاته الأخرى كالتنوير ولطائف المنن وتاج العروس وعنوان التوفيق . وقد ذكر حاجى خليفه أنه لما صنفها عرضها على شيخه المرسى ، فقال له : «يا بنى لقد أتيت في هذه الكراسة بمقاصد الإحياء (يقصد إحياء علوم الدين للغزالي) وزيادة»^(١) . فاذا صح ما يذكره حاجى خليفه تكون الحكم قد ألقت قبل عام ٦٨٦ هـ ، وهو العام الذى توفي فيه المرسى . وقد طبعت الحكم طبعات مختلفة يذكر منها بروكلمان : بولاق ١٢٨٥ هـ . القاهرة ١٣٠٣ هـ (بهاشبا

(١) كشف الظنون ، المجلد الأول ، ٦٧٥ .

شرح الشيخ الشرقاوى) ، ونضيف إليها القاهرة ١٣٣١ هـ - ١٩١١ م بآخر شرح ابن عجيبة ، والقاهرة ١٣٥٠ هـ بمطبعة التضامن الأخوى ، القاهرة ١٩٦٠ بمطبعة الرسالة (نشرها السيد محمد عيد) .

(١) خصائصها من الناحية الأدبية :

تعد الحكم العطائية من عيون النثر الصوفى العربى ، وهى أثر فى لم يعن أحد من قبل بدرسه دراسة أدبية تحليلية تظهر أهميته فى وضوح . وهى عبارة عن فقرات قصيرة ذوات ألفاظ قليلة تتضمن المعانى الكثيرة . وأغلب الحكم العطائية فى صورة خطاب موجه إلى المريد السالك لطريق الصوفية تنبهاً إلى قواعد السلوك التى ينبغى مراعاتها . وليس بين فقراتها ارتباط منطقى ، كما لم يراع صاحبها ترتيبها بحسب موضوعاتها ، وإنما هى عبارات معبرة عن خطرات نفسه التى عرضت له فى أدواقه ، فنونها بغير تعمل تأليف ، أو تكلف تصنيف .

وقد راعى صاحبها فى أسلوبها اختيار الكلمات ونظمها بحيث تؤثر فى نفس سامعها ، ويكاد ابن عطاء الله ينقل إلى سامعها - حتى ولو لم يكن من الصوفية - أدواقه ومواجيده التى تضمنتها فيطرب لسامعها ، فما بالك بالصوفى المتبهي لمثل هذه الأدواق وتلك المواجيد ؟

ويعنى ابن عطاء الله فى حكمه بالإكثار من الأخيلة والتشبيهات والاستعارات ، وبالمحسنات اللفظية كالسجع والجناس ، ويستخدم أحياناً المقابلة ، ويكثر من صيغة الاستفهام المقترنة بالتعجب ، ويعبر فى كثير منها عن المعنى الواحد بعبارات متعددة ، وفى أحيان قليلة جداً يلجأ إلى التسلسل المنطقى فى العبارات :

فن تشبيهاته وأخيلته واستعاراته الجميلة قوله لمريده فى معنى التواضع : « ادفن وجودك فى أرض الخمول

فما نبت مما لم يدفن لا يتم نتاجه »^(١) ؛ وقوله له : « لا يلزم من ثبوت الخصوصية عدم وصف البشرية ، إنما مثل الخصوصية كإشراق شمس النهار ظهرت فى الأفق وليست منه ، تارة تشرق شمس أوصافه على ليل وجودك ، وتارة يقبض ذلك عنك فبدك إلى حدودك ، فالنهار ليس منك ، ولكنه وارد عليك »^(٢) ؛ وقوله أيضاً له : « ربما أفادك فى ليل القبض ما لم تستفده فى إشراق نهار البسط ، لا تدرون أهم أقرب لكم نفعاً »^(٣) وقوله فى عبارة موجزة : « ما بسقت أغصان ذل إلا على بذر طمع »^(٤) ؛ وقوله أيضاً ناصحاً مريده : « لا ترحل من كون إلى كون فتكون كحمار الرحى يسير والذى ارتحل إليه هو الذى ارتحل منه ، ولكن أرحل من الأكوان إلى المكون ، وإن إلى ربك المنتهى »^(٥) .

ويعنى صوفينا السكندري فى حكمه بالسجع ، ولكن سجعاً لا يفسد معانى عباراته ، بل على العكس من ذلك ، يزيد بها قوة فى المعنى ، وعدوبة فى التعبير . استمع إليه إذ يقول لمريده : « عنایته فيك لا لشيء منك ، وأين كنت حين واجهتك عنايته وقابلتك رعايته ؟ لم يكن فى أزله إخلاص أعمال ، ولا وجود أحوال ، بل لم يكن هناك إلا محض الإفضال وعظيم النوال »^(٦) ؛ ولذا يقول له أيضاً : « كيف يكون طابك اللاحق سبباً فى عطائه السابق ؟ جل حكم الأزل أن ينضاف إلى العلل »^(٧) ؛ أو قوله معبراً عن حقائق المعرفة ومناهجها « الفكرة فكرتان : فكرة تصديق وإيمان ، وفكرة شهود وعيان ، فالأولى لأرباب الاعتبار ، والثانية لأرباب الشهود والاستبصار »^(٨) .

- (١) شرح الرزنى على الحكم ، ١ - ٤ ، ص ١٤ .
- (٢) نفس المرجع ، ٢ - ٨ ، ص ٨٩ .
- (٣) نفس المرجع ، ١ - ٨ ، ص ١٣٢ .
- (٤) نفس المرجع ، ١ - ٨ ، ص ٥٧ .
- (٥) نفس المرجع ، ١ - ٨ ، ص ٤٤ .
- (٦) نفس المرجع ، ٢ - ٨ ، ص ١٢ .
- (٧) شرح الرزنى على الحكم ، ٢ - ٨ ، ص ١٢ .
- (٨) نفس المرجع ، ٢ - ٨ ، ص ٩٩ .

ويلجأ ابن عطاء الله أحياناً إلى الجناس التام نحو قوله : « حقوق في الأوقات يمكن قضاؤها ، وحقوق الأوقات لا يمكن قضاؤها ، إذ ما من وقت يرد إلا والله عليك فيه حق جديد وأمر أكيد ، فكيف تقضى فيه حق غيره وأنت لم تقض حق الله فيه ؟ » (١) فالأوقات الأولى هي الأزمنة المعروفة ، والأوقات الثانية بالمعنى الصوفية ، وهي ما يرد على العبد من تصريف الله تعالى له في المعاملات الباطنة .

ويلجأ أيضاً إلى المقابلة فيكسب عباراته روعة في المعنى ، استمع إليه إذ يقول : « معصية أورثت ذلاً وافقاراً خير من طاعة أورثت غراً واستكباراً » (٢) ؛ أو يقول : « تحقق بأوصافك بملك بأوصافه ، تحقق بذلك بملك بعزته ، تحقق بعجزك بملك بقدرته ، تحقق بضعفك بملك بمحوله وقوته » (٣) ؛ أو يقول : « ما توقف مطلب أنت طالبه ببربك ، ولا تيسر مطلب أنت طالبه بنفسك » (٤) .

وهو يكثر من صيغة الاستفهام للتعجب في حكمه كأن يقول : « كيف يشرق قلب صور الأكوان منطبعة في مرآته ؟ ! أم كيف يرحل إلى الله وهو مكبل بشهواته ؟ ! أم كيف يطمع أن يدخل حضرة الله وهو لم يتطهر من جنابة غفلاته ؟ ! أم كيف يرجو أن يفهم دقائق الأسرار وهو لم يتب من هفواته ؟ ! » (٥) وكان يقول لمريده في آداب الصلحة : « ولأن تصحب جاهلاً لا يرضى عن نفسه خبر لك من أن تصحب عالماً يرضى عن نفسه .. فأى علم لعالم يرضى عن نفسه ، وأى جهل لجاهل لا يرضى عن نفسه ؟ ! » (٦) ؛ وكأن يقول ناصحاً له بالالتجاء إلى الله من دون الخلق :

« لا ترفعن إلى غيره حاجة هو موردها عليك ، فكيف يرفع غيره ما كان هوله واضحاً ؟ ! من لا يستطيع أن يرفع حاجة عن نفسه فكيف يستطيع أن يرفعها عن غيره ؟ ! » (١) .

والملاحظ أيضاً أنه يعبر في الحكم أحياناً عن المعنى الواحد بتأليفات لفظية مختلفة ، فيقول مثلاً : « ليس كل من ثبت تخصيصه كمل تخليصه » (٢) ، مشيراً إلى أن ليس كل صوفي من أصحاب الكرامات قد وصل إلى درجة الخلاص عن حظوظ النفس ، ثم يعبر عن نفس المعنى بتأليف لفظي آخر فيقول : « ربما رزق الكرامة من لم تكل له الاستقامة » (٣) ؛ ويعبر عنه أيضاً لمريده بقوله : « تشوفك إلى ما بطن فيك من العيوب خير من تشوفك إلى ما حجب عنك من الغيوب » (٤) .

ولا يلجأ إلى استخدام التسلسل المنطقي في حكمه إلا في النادر ، كأن يقول لمريده : « الحق ليس بمحجوب ، وإنما المحجوب أنت عن النظر إليه ، إذ لو حجب شيء لستره ما حجب ، ولو كان له سائر لكان لوجوده حاصر ، وكل حاصر لشيء فهو له قاهر ، وهو القاهر فوق عباده » (٥) .

هذه هي بعض خصائص الحكم من الناحية الأدبية والبلاغية ، وفيما يلي سنبين موضوعاتها وخصائصها وقيمتها من الناحية الصوفية :

(ب) موضوعاتها وخصائصها وقيمتها من الناحية الصوفية : أودع ابن عطاء الله حكمه خلاصة آرائه في التصوف ولا نكون مبالغين إذا قلنا إن هذه الحكم تستوعب مذهبه الصوفي بأسره ، وأن جميع مصنفاته الأخرى ليست إلا شرحاً وتفصيلاً لما احتوته .

(١) نفس المرجع ، ٢٨ ، ص ٤٥ .

(٢) نفس المرجع ، ١٨ ، ص ٨٩ .

(٣) نفس المرجع ، ٢٨ ، ص ١٦ .

(٤) نفس المرجع ، ١٨ ، ص ٣١ .

(٥) نفس المرجع ، ١٨ ، ص ٢٠ .

(٦) نفس المرجع ، ١٧ ، ص ٤٠ .

(١) نفس المرجع ، ١٨ ، ص ٤١ .

(٢) نفس المرجع ، ١٨ ، ص ١٠٣ .

(٣) نفس المرجع ، ٢٨ ، ص ١٦ .

(٤) نفس المرجع ، ١٨ ، ص ٣٤ - ٣٥ .

(٥) شرح الرندي على الحكم ، ١٨ ، ص ٣٥ - ٣٦ .

ومن الحكم العطائية ما يتناول الأحكام الشرعية من ناحية آثارها في قلوب المتعبدين السالكين .
ومنها ما يعرض للمجاهدة النفسية وما يتعلق بها ، ومنها يترتب عليها من المقامات والأحوال التي هي ثمرتها ومنها ما يدور حول المعرفة وماهيتها وأدواتها ، ومنها ما يتصل بآداب المتحققين بها .
ومنها ما يتضمن آراء ميثاقية في تفسير الوجود ، وصلته بالله ، وصلة الإنسان بالله .

ثم منها ما يشير إلى آداب السلوك العامة التي ينبغي أن يراعيها السالك في مجاهداته ومقاماته وأحواله ومعرفة وبعبارة أخرى في طريقه من أوله إلى آخره .

وللحكم العطائية من حيث هي مصنف صوفي خاصة واضحة هي الرمزية ، وابن عطاء الله في استخدامه لأسلوب الرمز فيها متابع للصوفية فيما عملوا إليه في كثير من الأحيان من إخفاء أذواقهم باستخدام الألفاظ الاصطلاحية الخاصة بهم^(١) ، فيكون لعباراتهم معنيان : أحدهما يستفاد من ظاهر الألفاظ ، والآخر يستفاد بالتحليل والتعمق . وهذا المعنى الأخير يكاد يستغلق تماماً على من ليس بصوفي ، وهو المعنى عندهم بالرمز ، على نحو ما يشير إليه الطوسي في «اللمع» بقوله : «الرمز معنى باطن مخزون تحت كلام ظاهر لا يظفر به إلا أهله»^(٢) .

ويعني الرمز عند الصوفية أيضاً دمج كثير المعنى في قليل اللفظ ، غيرة عليه ، واتقاء لحاسد أو جاحد لمبانيه أو معانيه^(٣) .

فاذا كنا مع صوفيينا السكندري وجدنا حكمه من قبيل الرمزيات ، لأنها من ناحية تنطوي على معان باطنة مخزونة تحت كلام ظاهر ، ولا يكاد يظفر بهذه المعاني

على التحقيق إلا من كان صوفياً صاحب ذوق ، ومن ناحية أخرى تعبر ألفاظها القليلة عن المعاني الكثيرة ، ويحدث أحياناً أن تستوعب الحكمة الواحدة منها ، على قصرها ، وقليل ألفاظها ، مذهباً كاملاً في التصوف ؛ فمن قبيل عباراتها القليلة الألفاظ الكثيرة المعاني ، والتي تحتاج في فهمها إلى تعمق ، قوله لمريده : «أشهدك من قبل أن يستشهدك ، فطقت بالهية الظواهر وتحققت بأحدثه القلوب والسرائر»^(١) ، وقوله له : «لا يخرجك عن الوصف إلا شهود الوصف»^(٢) ، وقوله : «ليس كل من ثبت تخصيصه كل تخليصه»^(٣) ، وقوله : «الأكران ثابتة بآثباته ، محمودة بأحدثه ذاته»^(٤) .

فالعبرة الأولى مشيرة إلى سبق شهود النفس الإنسانية لأحدثية الله في عالم آخر هو عالم الذر قبل وجودها في البدن ، وإلى أنها مطالبة في عالمها هذا بالشهادة لله بالوحدانية ، وأن المعرفة بالله ، وإن كانت مما تتحقق به نفس الإنسان في عالم الظواهر ، إلا أن أصلها فطري في هذه النفس .

أما العبارة الثانية فتشير إلى الأساس الذي تقوم عليه رياضة النفس عنده ، وهو التخليق بأخلاق الله تعالى بشهود أوصافه على قدر الطاقة الإنسانية ، لأنه لا يخرج المريد عن وصفه الذميمة إلا شهوده لوصف الله .

وتشير العبارة الثالثة إلى مذهبه في الزهد في الكرامات من حيث هي خوارق للعادات ، إذ ليس كل من خصص بها في رأيه ممن كمل تخليصه من حظوظ نفسه . وأما العبارة الرابعة فمشرة إلى مذهب في تفسير الوجود مؤداه أن الأكوان مخلوقة لله وممكنة ، ولذا لا تصنف بالوجود الحقيقي بالقياس إلى أحدثية الله الذي هو الوجود الحقيقي الواجب .

(١) شرح الرندي على الحكم ، ٢ ، ص ٩٣ .

(٢) نفس المرجع ، ٢ ، ص ٧٦ .

(٣) نفس المرجع ، ١ ، ص ١٠٣ .

(٤) نفس المرجع ، ١ ، ص ١٢٨ .

(١) الرسالة القشيرية ، ص ٣١ .

(٢) السراج الطوسي : اللمع في التصوف ، نشره نيكولسون ،

ليدن ١٩١٤ م ، ص ٣٣٨ .

(٣) الشيخ أحمد رزق : قواعد التصوف ، القاعدة رقم ١٩٦

ويظهر أن ابن عطاء الله قد راعى أن تكون حكمه هذه للخاصة دون غيرهم ، ويبدو واضحاً أنه لا يريد أن يعبر عما انطوت عليه من حقائق التصوف تعبيراً صريحاً ، فهو معتقد - كغيره من الصوفية - أن التعبير الصريح عن مثل هذه الحقائق ليس من صفة الصوفي المحقق لما في ذلك من ابتدال لها ، ولما في ذلك الإشارة بقوله في الحكم لمريده : « من رأيت محبباً عن كل ما سئل ، ومعبراً عن كل ما شهد ، وذاكراً كل ما علم ، فاستدل بذلك على وجود جهله » (١).

وبين لنا ابن عباد الرندي أحد شراح الحكم أنه حين أقدم على شرح الحكم العطائية كان متنبهاً لكل التيب ، وما ذلك إلا لأن عباراتها من قبيل الإشارات الرمزية ، فيقول : « ولا قدرة لنا على استيفاء جميع ما اشتمل عليه الكتاب (يقصد الحكم) ، وما تضمنته من لباب الباب ، لأن كلام الأولياء والعلماء بالله منطو على أسرار مصونة ، وجواهر حكم مكنونة ، لا يكشفها إلا هم ، ولا تبين حقائقها إلا بالتلقى عنهم ، ونحن في هذه الكلمات التي نوردها ، والمناحى إلى نعتلها ، غير مدعين لشرح كلام المؤلف ، ولا أن ما نذكره فيه هو حقيقة مذاهم . . فانا إن ادعينا ذلك كان منا إساءة أدب » (٢).

والحكم العطائية من حيث هي مصنف في التصوف يتناول العقائد ، خاصة أخرى ، وهي أنها متمشية مع الكتاب والسنة ، وليس فيها عبارات موهمة ، أو متشعبة بحسب ظاهرها ، ولما في ذلك يشير ابن عجيبة أحد شراحها بقوله : « . . . » . . . والمسلك الذي سلك فيه (أى في مصنف الحكم) مسلك توحيدى لا يسع أحداً إنكاره ولا الطعن فيه ، ولا يدع للمعنى صفة حميدة إلا كساه إياها ، ولا صفة ذميمة إلا أزالها عنه باذن الله » (٣).

ويرى ابن مغزول الشافلى أن الحكم لا تنطوي على معاني الاتحاد أو ما إليه من المذاهب الفاسدة ، فيقول

ما نصه : « ولو كان في الحكم ذرة اتحاد أو إشعار فساد لم يستحل السبكي (تقى الدين) قراءته . . . » (١).

وللحكم العطائية قيمة تصوفية كبرى ، فهي تلخص مذهب ابن عطاء الله الصوفي من ناحية ، وهي دستور للسالكين لطريقة الشافلى على اختلاف فروعها من ناحية أخرى ، وقد اشتهر ابن عطاء الله بين أبناء طريقته بها فلقبوه بـ « صاحب الحكم » (٢).

وقد شاعت الحكم بين من جاءوا بعد ابن عطاء الله من الصوفية في مصر وغيرها من الأقطار الإسلامية ، وخاصة في بلاد المغرب (ليبيا وتونس والجزائر ومراكش) وفي الأندلس ، حيث عكف الصوفية على دراستها ، وقام كثير منهم بشرحها .

وقد ذكر ابن عجيبة في بيان قيمتها التصوفية عن الشيخ العربي (أحد مشايخ الشاذلية المتأخرين بالمغرب) أنه سمع فقهاً يسمى البتاني يقول : « كادت حكم ابن عطاء الله أن تكون وحياً ، ولو كانت الصلاة تجوز بغير القرآن لجازت بكلام الحكم » (٣).

ولم تجد الحكم العطائية طريقها بعد وفاة صاحبها إلى الصوفية فحسب ، وإنما وجدت طريقها أيضاً إلى الفقهاء من علماء الأزهر بمصر ، فقد قام بشرحها وتدريسها بالأزهر طائفة من العلماء المصريين ، منهم الشيخ حسن المدابغى الأزهرى المتوفى سنة ١١٧٠ هـ ، والشيخ على العدوى المتوفى سنة ١١٨٩ هـ ، والشيخ محمد بن عبادة بن بري العدوى المتوفى سنة ١١٩٣ هـ ، والشيخ عبدالله الشرقاوى شيخ الإسلام المتوفى سنة ١٢٢٧ هـ ، والشيخ عبد الحميد الشرنوبى من علماء الأزهر (كان موجوداً سنة ١٣٢٢ هـ) وغيرهم . وظل الأمر كذلك إلى عهد ليس ببعيد ، فقد ذكر المرحوم الدكتور زكى مبارك أن الحكم العطائية كانت مما يدرسه كبار العلماء في الأزهر الشريف في عصرنا هذا ، ومن هؤلاء المرحوم الشيخ محمد نجيت (مفتى الديار المصرية سابقاً)

- (١) أبو الصلاح الصميدى الشاذلى : تعطير الأنفاس ، نسخة مطبوعة بدار الكتب المصرية ، رقم ٣٨٨ تاريخ ، ورقة ١١١ .
- (٢) سلسلة الشاذلية بمنزل الأنوار الحميدة ، ص ٢٢٧ .
- (٣) إيقاظ المهمل ، ص ٤ .

- (١) نفس المرجع ، ص ١٠٤ ، ص ٧٤ .
- (٢) شرح الرندى على الحكم ، ص ١٠٤ ، ص ٢ - ٣ .
- (٣) إيقاظ المهمل ، ص ١٠٤ ، ص ٩ .

الذي كان يدرسها للجمهور بعد صلاة العصر من أيام رمضان في مسجد الحسين ، وذكر أنه حضر عليه طائفة من تلك الدروس ، وأنه أنس بمعاني الحكم العطائية أشد الأنس^(١).

ولا زالت الحكم العطائية إلى يومنا هذا تدرس في مجالس الخاصة من الصوفية ، وهذا من غير شك دليل على أنها أثر حي باق على الرغم من مر القرون عليه .

والشروح التي كتبت على الحكم أكثر من أن نحصيها في هذا المقام^(٢) ، فهي قد شرحت في أزمنة مختلفة وفي أقطار كثيرة ، وبلغات أجنبية أحياناً كالتركية والمالوية إذ قد تعشقها - كما يقول حاجي خليفة - أرباب الذوق لما رق لهم من معانيها وراق^(٣) ، ولا نكون مجانبين الحق إذا قلنا إنه لا يوجد أي مصنف صوفي حظي في شروحه بمثل عدد شروح الحكم .

ويرى المستشرق الإنجليزي المعاصر آرثر جون أربري^(٤) أن الحكم العطائية قد ظفرت بقبول غير عادي كما يشهد بذلك العدد الكبير من الشروح التي كتبت عليها ، ويصف الحكم العطائية بأنها كتاب صغير جذاب وبلغ . وقد ترجم فقرات قليلة منها إلى اللغة الإنجليزية .

وقد شعر بأهمية الحكم أيضاً المستشرق الأسباني ميغيل أسين بلاسيوس فترجم فقرات كثيرة منها ، مع شروح الرندي عليها ، في بحث له عن هذا الأخير ،

(١) زكوة مبارك : التصوف الإسلامي في الأدب والأخلاق ، ١ - ص ١٣٦ .

(٢) عرضنا هذه الشروح بشيء من التفصيل في كتابنا « ابن عطاء الله السكندري وتصوفه » القاهرة ١٩٥٨ ، من ص ٧٤ - ٧٨ ، فقد ذكرنا هناك أربعة وعشرين شرحاً لا يزال عدد كبير منها مخطوطاً في مكتبات الجمهورية العربية المتحدة وألمانيا وتركيا والولايات المتحدة وغيرها ، كما ذكرنا منظومات الحكم وترتيبها (ص ٧٨) ، وقد ظهر بعد ذلك الجزء الأول من شرح الحكم عنوانه « الفيوضات الربانية في شرح الحكم العطائية للسيد محمد عيد الشافعي » القاهرة ١٣٧٩ هـ - ١٩٦٠ م ، ولعله آخر شرح كتب عليها .

(٣) كشف الظنون ، المجلد الأول ، ٦٧٥ .

(٤) Arberry (A.J.) : Sufism, London 1950, pp. 87-89.

واحتمال تأثر الصوفي الأسباني المسيحي يوحنا الصليبي (Juan de la Cruz) بأرائه وآراء الشاذلية .

وهكذا ظفرت الحكم العطائية باهتمام غير عادي منذ القرن الثامن الهجري إلى العصر الحاضر ، كما وجدت طريقها من مصر إلى أقطار إسلامية عدة ، كالأندلس والمغرب العربي والجزيرة العربية وتركيا والهند والملايو ، وبهذا أصبحت الحكم تراثاً صوفياً حياً .

٤ - مختارات من الحكم :

(أ) في إسقاط التدبير مع الله :

١ - « ما من نفس تبديه إلا وله قدر فيك يرضيه »
٢ - « أرح نفسك من التدبير ، فما قام به غيرك عنك لا تقم به لنفسك » .

٣ - « اجتهدك فيما ضمن لك ، ونقصيرك فيما طلب منك ، دليل على انطاس البصيرة منك » .

٤ - « علم أن العباد يتشوفون إلى ظهور سر العناية فقال : « يختص برحمته من يشاء » ، وعلم أنه لو خلاهم وذلك لتركوا العمل اعتماداً على الأزل فقال : « إن رحمة الله قريب من المحسنين » » .

(ب) في مجاهدة النفس :

١ - « أصل كل معصية وغفلة وشهوة الرضا عن النفس ، وأصل كل طاعة وبقطة وعفة عدم الرضا عنها » .
٢ - « الناس مملحونك لما يظنون أنه فيك ، فكأن أنت ذاماً لنفسك لما تعلمه منها » .

٣ - « إذا التبس عليك أمران ، فانظر أثقلهما على النفس فاتبعه ، فإنه لا يقل عليها إلا ما كان حقاً » .

٤ - « لولا ميادين النفوس ما تحقق سير السائرين إذ لا مسافة بينك وبينه حتى تطوياً رحلتك ، ولا قطعة بينك وبينه حتى تمحوها وصلتك » .

(١) Miguel Asin Palacios : Un precursor Hispanomusulman de San Juan de La Cruz, Obras Escogidas, Madrid 1946, pp. 280-326.

٥- «لو أنك لا تصل إليه إلا بعد فناء مساويك ومحو دعاويك لم تصل إليه أبداً ، ولكن إذا أراد أن يوصلك إليه غطى وصفك بوصفه ، ونعتك بنعته ، فوصلك بما منه إليك ، لا بما منك إليه » .

(ج) في آداب السلوك :

١- «إرادتك التجريد مع إقامة الله إياك في الأسباب من الشهوة الخفية ، وإرادتك الأسباب مع إقامة الله إياك في التجريد انحطاط عن الهمة العلية » .

٢- «ما ترك من الجهل شيئاً من أراد أن يحدث في الوقت غير ما أظهره الله فيه » .

٣- «طلبك منه اهتمام له ، وطلبك له غيبة منك عنه ، وطلبك لغيره لقلة حيائك منه ، وطلبك من غيره لوجود بعدك عنه » .

٤- «من علامة الاعتماد على العمل نقصان الرجاء عند وجود الزلل » .

٥- «ما أردت همة سالك أن تقف عندما كشف لها إلا ونادته هوائف الحقيقة : الذي تطلب أمامك ! ولا ترجع له ظواهر المكونات إلا ونادته حقائقها : إنما نحن فتنة فلا تكفر ! » .

(د) في المقامات والأحوال :

١- «حسن الأعمال نتائج حسن الأحوال ، وحسن الأحوال من التحقق في مقامات الإنزال » .

٢- «قلما تكون الواردات الإلهية إلا بغتة ، لئلا يدعيها العباد بوجود الاستعداد » .

٣- «لا تزكن وارداً لا تعلم ثمرته ، فليس المراد من السحابة الأمطار ، وإنما المراد منها وجود الأثمار » .

٤- «إنما جعلها محلاً للأغيار ، ومعدناً لوجود الأكدار ، تزهداً لك فيها » .

٥- «من لم يعرف قدر النعم بوجدانها ، عرفها بوجود فقدانها » .

٦- «إذا أردت أن يفتح لك باب الرجاء ، فاشهد ما منه إليك ، وإذا أردت أن يفتح لك باب الخوف فاشهد ما منك إليه » .

٧- «ليس المحب الذي يرجو من محبوبه عوضاً أو يطلب منه غرضاً ، فإن المحب من يبذل لك ، لبس المحب من تبذل له » .

٨- «متى أوحشك من خلقه ، فاعلم أنه يريد أن يفتح لك باب الأنس به » .

٩- «بسطك كي لا يقيقك مع القبض ، وقبضك كي لا يتركك مع البسط ، وأخرجك عنهما كي لا تكون لشيء من دونه » .

(هـ) في المعرفة :

١- «وصولك إلى الله وصولك إلى العلم به ، وإلا فجل ربنا أن يتصل به شيء ، أو يتصل هو بشيء » .

٢- «دل بوجود آثاره على وجود أسمائه ، وبوجود أسمائه على ثبوت أوصافه ، وبوجود أوصافه على وجود ذاته . إذ محال أن يقوم الوصف بنفسه ، فأرياب الجذب يكشف لهم عن كمال ذاته ، ثم يردهم إلى شهود صفاته ، ثم يرجعهم إلى التعلق بأسمائه ، ثم يردهم إلى شهود آثاره . والسالكون على عكس هذا ، فنهاية السالكين بداية الملهوين ، وبداية السالكين نهاية الملهوين ، لكن لا بمعنى واحد ، فربما التيقا في الطريق هذا في ترقيه ، وهذا في تدليه » .

(و) في شهود الأحدية :

١- «أظهر كل شيء لأنه الباطن ، وطوى وجود كل شيء لأنه الظاهر » .

٢- «الكون كله ظلمة ، وإنما أناره ظهور الحق فيه ، فن رأى الكون ولم يشهده فيه أو عنده أو قبله أو بعده ، فقد أعوزه وجود الأنوار ، وحجبت عنه شمس المعارف بسحب الآثار » .

٣- «الأكوان ثابتة باثباته ، ومحموة بأحدية ذاته » .

الأب جوروي بلزك

بسم
السيدة صوفى عبدالله

١ - بلزك : حياته وأدبه

فلم يدع وجهاً من وجوه النشاط الإنساني ولا لوناً من ألوان الشئائل والعادات والطباع في طبقة من الطبقات إلا ورصلها في مرسمة المائل ، فجاءت قصصه التي تتكون منها الكوميديا الإنسانية مجتمعاً عجيباً من الأطباء والمحامين والموظفين والصحفيين ورجال الكنيسة وأصحاب الخوانيت والكادحين بأبليسهم في المدينة وفي حقول الريف ، والمحاربين ، والنساء من كل سن ومعدن . تجدهم هناك مائلين نابضين بالحياة وقد كدس بلزك عنهم من الملاحظات حشداً هائلاً يتميز بالدقة والحصافة وصدق القراسة .

ولم يكن بلزك مصوراً فوتوغرافياً ينقل الأحياء عن الواقع إلى صفحات الورق . بل كان قبل هذا كله وبعد هذا كله كاتباً خلاقاً بكل معنى الكلمة . فالنماذج البشرية التي خلقها خلاقاً أكثر من أن تحصى وأبقى من ملايين البشر الذين دبوا على وجه الأرض حقيقة وصدقاً فلم تبق لهم باقية إلا بما استنفدوا بأنفسهم من هواء الدنيا .

ومن قبيل النماذج البشرية الأنماط الإنسانية الحية التي كان لبلزك فضل إيجادها فنحنها الخلود حين نفخ فيها من روحه وحمل الناس على الإيمان بوجودها مثلاً

لا تصدق صفة الخصوبة على كاتب قصصى في العالم أجمع مثلاً تصدق على بلزك . فعظم الكتاب الروائيين الذين خلدت أسماؤهم في تاريخ الأدب إنما اكتسبوا مكانتهم من كتاب أو كتابين أو من شذرات متفرقة ثبتت نفاسها من بين الركام المائل الذي خلفته أقلامهم . بل إن منهم من يخلد له عمل قصصى واحد هو كل رصيدهم في الإنتاج القصصى كأنه بيضة الديك (كما هو الشأن في « أعلى ويلدرنج » قصة اميل برونتي الوحيدة) . وما أقل من بقى للخلود معظم ما كتبوا أو ككله . وأياً كان شأن هؤلاء فهم لا يجارون في الخصوبة والشمول صاحبنا بلزك . فالغالب عليهم أن يتخصص الواحد منهم في جانب من جوانب الحياة الإنسانية وتصويرها وعلاج أعماقها وآفاقها . أما أونوريه دى بلزك فكان ميدانه الحياة البشرية كلها بما رحبت في زمنه وفي أمته . وكان زمنه زمناً عجيباً حافلاً بالتقلبات والأطوار . وكانت أمته فرنسا بؤرة تجتمع فيها التناقض من أحوال الطبقات وظروف التاريخ وألوان القيم الاجتماعية والفكرية والوجدانية .

آمن بها مؤلفها ومبلعها شخصية «الأب جوريو»
الذى نحن بصدها في لباب هذا الحديث .

ولماذا نعتنا بلزك بالخصوبة من دون سائر
الصفات ؟

ذلك أن الخصوبة هي أبرز صفاته الفنية الخلاقة
بغير منازع . فلم يكن بلزك في حقيقة أمره صاحب قيم
فكرية محلقة تتميز بالسمو على مستوى تفكير الرجل
العادي . ولا تحمل كتاباته في طياتها إيماء بعالم أعلى من
عالم الواقع الاجتماعي الذى عاشه في عصره ووطنه . فهو
ليس رجلاً أعلى من مستوى بيئته وظروفه ، ولا فتناً
أكبر من الحدود التى نشأ فيها . فابست له صفة الريادة
الفكرية أو الخلقية . ومخلوقاته جميعاً تشبه من حيث أنها
تعيش في حدود ظروفه التاريخية والاجتماعية معترقة بها
ماضية على سننها غير خارجة عليها . ولا راية بطرفها
إلى ما هو فوقها .

إنه صاحب عبقرية قوية جبارة في ضخامة انتاجها
وصلته ودقته . ولكن فيما وراء هذه الخصوبة والقوة
ليس له دعوى يدعيها في مجالات السمو أو الريادة .

ولعل هذه الطبيعة المحدودة قد وجهت قوة طبعه
كلها إلى عشق الحياة والعز في معاناة خبراتها الضيقة
بصورة عميقة متغلغلة . ومن خلال انشغال نفس بلزك
بالمال والجاه الدنيوى ذلك الانشغال القوى العنيف
خرجت لنا شخصيات قصصه وكأنها مصابة بحس من
حب هذه الدنيويات والانفلاخ وراءها . فعاشت بلزك
هذه الشخصيات عن طريق الخيال ما عجز هو عن
تحقيقه في دنيا الواقع .

وما دام أدب بلزك نجسها فنياً متخيلاً لاشتهات
روحه ودوافع حياته فعلاً وعناصر شخصيته وظروف
زمنه وأمته . فإذا كانت حياته ؟

أضخم مظاهر هذه الحياة اكباره الشديد للقيمة
المال ؟ فلئن كان يكتبون يعتبرون المال مصير كل
شر في حياة البشر ، فإن بلزك كان يعتبر حب المال

هو المصدر الأساسى لأفعال الناس والباعث الجوهري
الذى يكن وراء حاسمهم ونشاطهم الحيوى . فليس لأى
إنسان طموح في نظره هدف وراء الحياة الفخمة الرخية
والتقلب فوق أكرام من الذهب .

واسم بلزك الحقيقى هو « بلسا » . وكان أجداده
من عمال الزراعة إلا أن أباه كان محامياً صغيراً على عهد
الثورة استطاع بوسائل انتهازية أن يرتقى في السلم
الاجتماعى ، وما أن انتهت الثورة حتى اتخذ اسم بلزك
وتزوج من فتاة ورثت ثروة لا بأس بها واستقر في
مدينة «تور» مديراً إدارياً لمستشفاهم وهناك ولد
أونوريه في سنة ١٧٩٩ فكان الابن الرابع لأبويه .
وقضى أونوريه بضع سنوات في المدرسة هناك كان فيها
مثال التلميذ الكسول الخائب ثم انتقل للعمل كاتباً حقير
الشأن في مكتب بعض المحامين بباريس . وتقدم بعد
ثلاث سنوات إلى امتحان المحاماه فنجح فيه . ولذا به
يأتى بعد ذلك كل الآباء أن يشتغل بالمحاماة كما أراد له
أبواه ، وأعرب عن رغبته في اتخاذ مهنة أثارت استنكار
أهله . وكانت هذه المهنة هي الكتابة . وبعد خلاف
عجتم خضع أبوه ورضى أن يمنحه فرصة . وأن يرب
له مبلغاً سنوياً صغيراً يعيش به عيش الكفاف مقياً
بمفرده .

وكان أول ما كتبه تراجيديا عن حياة «كرومويل»
وقراها على هيئة الأسرة مجتمعة فأجمعوا على تفاهتها .
ثم حسا للزاع بعثوا بها إلى أستاذ معروف فجاء رده
الحاسم بأن مؤلف هذا «الشيء» له أن يتخذ أما حرفة
يشاء ما عدا الكتابة والتأليف ! وغضب بلزك وقرر
التخلي عن نظم الشعر المسرحى إلى تأليف القصص
المقروءة ثراً . وفي مدة وجيزة ألف ثلاث روايات
حدا فيها حلو السر ولتر سكوت ولورد برون
وآن رادكليف . ولكن أسرته رفضت الروايات الثلاث
وحكمت على تجربته الروائية بالفشل وبأنه يستغند الفرص
للمتاحة له ، وطلبوا إليه العودة إلى أحضان الأسرة في

ثوره في أول مركبة يريد ليديروا له مهنة جديدة فامتل .
وهناك اتصل به بعض صغار الكتاب وصغار الناشرين
لتأليف روايات مسلية يعتمد معظمها على إثارة الغرائز
تنشر بأسماء مستعارة نظير أجر بنحس فأكتب على هذه
الحرفة خمس سنوات إلى سنة ١٨٢٥ . ويقدر البعض
عدد الروايات التي كتبها لهذا الغرض في تلك المدة
بخمسين رواية كان يصيب منها أجراً ضئيلاً جداً .
ومعظمها ذات إطار تاريخي .

ومهما يكن من رداءة هذه الروايات التي تقرأ منها
مؤلفها فيما بعد ولم يعترف بها ضمن أعماله الأدبية فقد
كان لها فضل كبير في تمرين قلم بلزك على التدقيق
والسلاسة والانطلاق في الكتابة بلا تهيب والمرانة على
الموضوعات الشعبية التي يعتبرها القراء أهم موضوعات
للكتابة ألا وهي الثروة والعشق ومعاني الشرف بالمفهوم
الاجتماعي السائع . مع العناية بالانفعالات في حياة الناس
أكثر من العناية بالأفكار . والحق أن العواطف العنيفة
قد تكون مسفة أو تافهة القيمة أو رعناء غير طبيعية ،
إلا أن عنفها العارم يعوضها عن ذلك كله جواً من
الضخامة والرهبة .

والحقيقة أن بلزك عاش في هذه السنوات نفسها
تحت سلطان انفعالي من هذا القبيل . ففي المنطقة القريبة
من محل إقامة أسرته تعرف بمدام دي بارني وهي ابنة
موسيقى ألماني كان في خدمة الملكة ماري أنطوانيت
قبل الثورة ، كما كانت هي من بين وصيفاتها . لها من
العمر خمس وأربعون سنة ، ولها زوج معتل الصحة
كثير الشجار أنجبت منه ثمانية أطفال فضلاً عن طفل
تاسع أنجبت من عشيق لها سابق . وسرعان ما تعلق بلزك
الشاب بهذه السيدة التي غدت عشيقته وظلت مقيمة على
مودته إلى أن قضت نحبها بعد ذلك بأربع عشرة سنة .
وكانت علاقة بلزك بها عجيبة فهو مشغوف بها شغف
العاشق المدنف . وهو في الوقت نفسه ييئس منها الحب الحنون

ويلتمس لديها حنان الأمومة الذي افتقده لدى أمه الجادة
الجافة العواطف .

وكان طبيعياً أن تنشط السنة السوداء وتفوح رائحة
الفضيحة كما هي العادة في الريف . وكان طبيعياً كذلك
أن تضيق أم بلزك بهذه العلاقة الشائنة بامرأة تعاد لها في
السن . وفي الوقت نفسه كانت إيرادات بلزك من
الكتابة ضئيلة بصورة بعثت على التفكير في مزيد من
العناية بمستقبله وهو الإنسان الطموح المحب للأثر والجاه
والشهرة . وعندئذ انبرت عشيقته مدام دي بارني
فأقرضته من حر مالها خمسة وأربعين ألف فرنك أي
نحو ألفين من الجنيهات الذهبية تساوى قيمتها في ذلك
الوقت ما لا يقل عن عشرين ألفاً من الجنيهات بعملتنا
الحالية جعلها رأس مال له فأنشأ مع شريكين آخرين
مؤسسة تولى إدارتها شخصياً للنشر والطباعة وسباكة
الحروف .

وما أن غدا أونوريه مدير مؤسسة في باريس حتى
انلغ مجنون في حياة التأنق واللهو والاسراف والبلذخ .
ولم يكن يفقه في الشؤون المالية شيئاً فلم تمض ثلاث
سنوات حتى صفيت المؤسسة واضطرت والدته إلى دفع
مبلغ مماثل لما دفعته مدام دي بارني في البداية كي تنقله
من السجن بناء على طلب دائنيه .

ولكن رب ضارة نافعة . . فقد صهرته هذه المحنة
وتعلم منها دروساً في الحياة العملية وفي المعاملات وفي
طبائع البشر وفي الانفعالات المتصلة بالآزمات والضائقات
والتاورات السوقية مما أفاده كثيراً في كتابة قصصه
العظيمة بعد ذلك .

ورحل بلزك بعد الكارثة عن باريس فأقام لدى
بعض أصدقائه في مقاطعة بريتاني حيث عكف على
كتابة أولى رواياته العظيمة التي نشرها باسمه الصريح
وكانت سنة وقتذاك ثلاثين سنة . وظل بعد ذلك يكتب
باجتهاد جنوني إلى أن وافته منيته بعد ذلك بواحد
وعشرين عاماً ، ألف فيها عدداً من القصص الطوال

والقصاص لا يكاد يدركه الحصر. ففي كل سنة كان يصدر رواية أو روايتين طويلتين وقرابة عشرين ما بين رواية موجزة وقصة قصيرة. وإلى جانب هذا كله ألف عددًا من المسرحيات لم تقبل المسارح بعضها. وما مثل منها لم يكتب له النجاح ما عدا مسرحية واحدة. وقصلا عن ذلك أصدر فترة من الزمن صحيفة تظهر مرتين في الأسبوع كان محور بنفسه معظم وادها. وكان من عادته أن يحمل معه دائماً كراسة للمذكرات، وكلما وقع على شيء يصلح لمادة قصصه أو خطرت له خاطرة أسرع بتدوينها بلا حرج أمام أنظار الناس، ويعني بتسجيل الأوصاف الدقيقة للأزقة والشوارع والبيوت والأثاث التي يستلهمها مسرحاً لأعماله الأدبية. ويعني عناية شديدة أيضاً بتدوين الأسماء الغريبة لأنه كان يعتقد أن الاسم ذو صلة بشخصية صاحبه.

وعلى ما كان هذا الرجل من نهم للذات الدنيا ومتاعها الحسية وشهواتها كان يتقلب في فترات الاشتغال بالتأليف زاهياً من رهبان الفن لا يقرب شيئاً من تلك الأمور كلها ويعيش عيشة منظمة يأوى إلى فراشه متى فرغ من وجبة العشاء المبكرة وينام إلى أن يوقظه خادمه في الساعة الواحدة صباحاً فيتدثر بالروب الأبيض الشهر فوق جلبابه الأبيض الناصع، لأنه كان يعتقد أن الثياب البيض من مستلزمات الكتابة ويشترط أن تكون هذه الثياب نظيفة طاهرة خالية من الطبخ والأزوار والشوائب. وعلى ضوء الشموع ينصرف إلى الكتابة بريشة من قادمة غراب أبيض مستعيناً بأقلام منقالية من القهوة المركزة حتى الساعة السابعة صباحاً فيدخل الحمام ثم يستلقي ليستريح، وفيما بين الثامنة والتاسعة يحضر ناشره ليسلمه تجارب المطبعة ويتسلم منه ما كتبه في ليلته. وبعد خروجه يستأنف بلزك الكتابة حتى الظهر فيتناول غداء من البيض المسلوق ولا يشرب إلا الماء والقهوة وينصرف بعد ذلك للعمل حتى السادسة

مساء فيتناول عشاءه الخفيف مع كأس واحدة من الخمر. وقد يزوره على العشاء صديق أو صديقان حميان ولكنهما ينصرفان بعد سمر يسير جداً لينام الأستاذ.

ولم يكن يدري حين يشرع في الكتابة ماذا ينوي أن يكتب بالضبط، فيبدأ بمسودة إجمالية يعيد بعد ذلك كتابتها وتصحيحها، ويغير من ترتيب الفصول، ويشطب بعض الفقرات ويضيف أخرى أو يعدلها. ويرسل في النهاية إلى المطبعة مخطوطاً لا تكاد تحل طلاسها فإذا أتته تجربة المطبعة بعد التعديل والتصحيح النهائي من جانب المصححين المحترفين عكف على تعديلها مرة بعد المرة على نطاق واسع، ولا يسمح في النهاية بالطبع إلا على شريطة إتاحة الفرصة لتعديلات أخرى في الطباعات القادمة بغية المراجعة والتحسين. ولا يبالي بما يتكبد الناشر بسبب ذلك من نفقات مضاعفة يثر بسببها المازعات المستمرة.

ومناسبة علاقته بالناشرين نذكر أنه كان لا يمتحرج عن الحصول منهم على نصيب من أجر الكتاب مقدماً متعهداً بتسليم المخطوط كاملاً في تاريخ معين، ولا يلبث أن ينفق ذلك المال وهو في منتصف الكتاب، فيكف عن الكتابة ليكتب فصلاً من قصة أخرى تناول من ناشر آخر جزءاً من ثمنها. وبذلك يدخل في دوامة من إخلاف المواعيد، والكتابة في ثلاثة أعمال أو أربعة في وقت واحد، وكان الشيطان في أعقابه يتعجله بسياطه أن يتم هذا وذاك وتلك! وما أكثر القضايا التي تخاضها والتعويضات التي حكم عليه بها بسبب إخلاله بعقوده مع الناشرين.

وما أن واثته الشهرة حتى عاد لحياة البلخ فاستخدم وصيفاً خاصاً وطباخاً وخادماً. وكان يكسو خدجه ثياباً رسمية ابتدع نموذجها بنفسه. وأضاف إلى اسمه كلمة «دي» لتوهم بنبالة أصله. ولعله من أوائل من فتنوا بزخرفة المسكن من الداخل فأنفق في ذلك نفقات طائلة

على زخرفات غريبة فاخرة سقيمة الذوق ! وبطبيعة الحال تورط في الديون بمن يعرفهم ومن لا يعرفهم على السواء . ويذهب هذا المال غنيمة باردة لتجار الأواني الخزفية العتيقة وقطع الأثاث المهشمة التي يقال له إنها من مخلفات فلان في القرن الفلاني يجمعها ويكدها في مسكنه لتزيد من فساد ذوقه ولا خديث له مع زائريه وناشريه إلا عن الملايين الوهمية التي تمثلها تلك الصخاف المكسورة المعلقة والأخوة والكراسي الزجاجية .

ورغم القناع اسمه قرر على والدته التي ضحّت بروتها لا تقاذه من سجن المعسرين وكثرت رسائلها إليه مستنكرة وموثبة وهو لا يكاد يبالى ! ثم وعدا بما تقي فرنك كل ثلاثة أشهر لأجر مسكنها وخدامتها وهي تساوى ثمانية جنيهات ذهبية . ثم كانت تمضي الستات الثلاث من غير أن يؤدي هذه المخصصات القليلة إليها في الوقت الذي كان ينفق الألوف المولفة على مجوهراته الشخصية وعصيه المطعم بالذهب والأحجار الكريمة وثيابه الفاخرة وولاته الباذخة داخل بيته وخارجه .

ومن عجب أنه كان معتدلاً في طعامه وشرابه حين يأكل وحده . حتى إذا أكل مع غيره أظهر شراهة تستلفت الأنظار . ومن عجب أيضاً أنه يكف عن الكتابة متى امتلأت جيوبه بالمال ، حتى إذا انضب معينه من النقود أكب على الكتابة باندفاع جنوني ليل نهار إلى أن يصيبه اللبول والشحوب . وتحت ضغط الحاجة إلى المال أو مطالبات الدائنين كتب أعظم مؤلفاته . حتى إذا تركوا له هدنة من غير مطالبة أو مشاغبة تلب ذهنه وخبث قريحته !

وقد جلبت عليه شهرته صلات نسائية كثيرة بعد أن فتحت له أبواب صالونات الطبقة العليا . ووجد بين سيدات هذه الطبقة الكثيرات من العشيقات والصدىقات من أشهرهن المركزية دى كاسترس وهي ابنة دوق وحفيدة الملك جيمس الثاني ملك إنجلترا . وصار يتأنتق ويتصمخ بالخطور حين يذهب لزيارتها كل يوم . ولا

تسمح له بأكثر من تقبيل يديها . ولم ينفض يده منها إلا بعد أن وثق بأنها تريد معجباً ملهاً لا عشيقاً . وكان قد تبعها إلى جنيف هي وعمها وخرج معها في نزعة خلوية على انفراد طالبها فيها بالاستجابة للوابع اغرامه فردته رداً جارحاً وغاد إلى المدينة مستهل العبرات ! ولم يلبث أن عاد إلى باريس وقد استفاد من هذه المغامرة القاسية نموذجاً ممتازاً لنوع من العلاقات التي تسود الطبقة العليا وقد استغل هذا النموذج في كثير من قصصه بعد ذلك . وكانت مغامرته الثانية مع سيدة روسية راسلته من أوديسا باسم مستعار ، فما كان من بلزك إلا أن نشر إعلاناً في الصحيفة الفرنسية الوحيدة التي تدخل روسيا القيصرية عندئذ كى تتصل به هذه السيدة صراحة ، فاستجابت . وكانت تدعى إيفلين هانسكا وهي نبيلة بولندية واسعة الثراء في الثانية والثلاثين مقترنة ببذيل روسي أسن منها بكثير . وبذلك بدأت العلاقة العاطفية الكبرى في حياة كاتبنا . وأخذت رسائلهما تزداد حرارة وصراحة . وكشف لها بلزك عن جراح قلبه فأثار شفقها واستثار الجانب الرومانسي فيها وهي التي تعيش حياة رتيبة مملّة في قصر زوجها بأوكرانيا وسط خمسين ألف فدان من أرض السهول المنبسطة المتشابهة .

وبعد سنتين من التراسل دبرت السيدة حضورها مع زوجها وأبنتها وخاشية من الخدم والأتباع إلى سويسرا ثم دعت بلزك للإقامة هناك في ضيافتها . وكانت في أوج فتنها حينئذ . وقد أخذت بعض الشيء عندما رأت أمامها رجلاً بديناً أحمر الوجه أشبه بالجزارين منه بالكتاب والفنانين . ولولا ما في عينيه الذهبيتين من وميض أخاذ لنفرت منه نفوراً شديداً . ولم يلبث أن صار عشيقها ولم يفترقا إلا على موعد للقاء في الشتاء بمدينة جنيف . وفي الأسابيع الستة التي قضاها معها هناك انتقم من المركزية الإنجليزية بقصته « دوق لانجيه » وعندما عاد إلى باريس تعرفت بكونتيسة من أصل إنجليزي شقراء شهوانية مولعة بخيانة زوجها المتساهل .

ولم يلبث أن شغف بها وصارت عشيقته في باريس مدة طويلة وذاعت هذه العلاقة وخاضت فيها الصحف المولعة باللفظ والفضائح . وعرفت الحسنة البولندية بخيانتها فكشفت إليه توبيخاً قاسياً أزعجه جداً لأنه كان قد بنى آمال مستقبله على الزواج بهذه الثرية النيلة بعد وفاة زوجها بإذن الله ! فاقترض مبلغاً كبيراً وأسرع إلى فينا حيث تقم ليرضاها وأنفق مجنوناً على مظاهرها في تلك الرحلة وكأنه يتبأ لحياة النبلاء الروس المترفة بالفعل ولكنها ردت رداً أليماً وفارقت إلى أوكرانيا مغضبة فلم يلتقا إلا بعد ذلك بثمانى سنوات ، وعاد إلى باريس وإلى عشيقته المتهتكة المتلفة فدخل بسببها سجن المسرير ولكنها دفعت عنه دينه الباهظ وظلت مواظبة على إنقاذه من ضائقاته المالية بعد ذلك ، ثم رزق من عشيقته تلك بطفل . وما يذكر بهذه المناسبة أن ذرية بلزك من عشيقاته المختلفات غلام وثلاث فتيات ، لم يشغل نفسه بهم على الإطلاق . وتعددت صلاته الغرامية بنساء من المعجبات في فترات متقاربة . كانت تكبده نفقات باهظة . وكان ينتهى بالاقتراض منهن قروضاً مدمرة لثروتهن . وفي سنة ١٨٤٢ مات النيل الروسي زوج عشيقته البولندية فشرع أن فرصته حانت أخيراً للراء العريض والتخلص من ديونه المرهقة . ولكن الأرملة الحسنة أعلنت عن عزمها على العزوف عن الزواج ، والزواج منه بصفة خاصة لأنها لم تستطع أن تتناسى خياناته وتبذيره وديونه . فأطبق عليه اليأس وأرسل إليها يقول إن الوفاء الجسدى لا قيمة له ، فالهمم أنها تملك قلبه في كل وقت . وما من امرأة أخرى ملكت هذا القلب . وصمم على التوجه إليها لإقناعها شخصياً . ورحل إلى بطرسبورج لذلك الغرض . وكانت سنها اثنتين وأربعين سنة أما هو فكان في الثالثة والأربعين . وكلاهما بدني . وقد تحقق ظنه فحسم وجوده شكوكها وتردها وأصبحت عشيقته للمرة الثانية ولكنها أبت أن تزوجه . ولم تقبل إلا بعد سبع

سنين . والغالب أن ترددتها الطويل في الزواج لاختلاف مكانتها الاجتماعية النيلة عن مكانته ، فلا حرج أن تتخذة عشيقاً وإنما الحرج في أن تحمل اسمه ! وكان هذا رأى أسرته أيضاً ولا سيما أن ابنتها في سن الزواج : وظل بلزك طيلة السنوات السبع يغترف من ثروتها بلا حياء . ونتاج عن هذه العلاقة طفل ولد ميتاً في سنة ١٨٤٦ ولم تزوجه إلا في سنة ١٨٥٠ في ضيعتها بأوكرانيا ونقل عليه الشتاء الروسي القارص قبل الزواج فرض وتم الزواج وهو مريض وعاداً معاً إلى باريس حيث اشترى من مالها مسكناً ضخماً أثنى بيذخ عظيم . وعادوه المرض فلم يبل منه ومات في السابع عشر من أغسطس سنة ١٨٥٠ فحزنت عليه إيفلين زوجته حزناً عظيماً لم يخفف من لواعجه بعض الشيء إلا اتخاذها رساماً فأشلا شديد القبح يلقب للمامته بالقلمة الغبراء . . . اتخذته عشيقاً !

٢ - الأب جوريو

تمتاز قصة « الأب جوريو » بأنها من أكثر ما كتبه الروائي العظيم بلزك تمثيلاً لمزايه الفنية الكبرى . وأول هذه المزايا حيوية الشخصيات الأساسية التي يعتبر كل منها نمطاً بشرياً تتمثل فيه عاطفة معينة بسيطة فطرية عاتية عتواً خارقاً للمألوف . فلم يكن بلزك موفقاً كل التوفيق إذا عرض أحياناً لوصف شخصيات معقدة التكوين . وهذا هو الفارق الأكبر بينه وبين روائى عظيم من طراز آخر مثل فيدور دوستوفسكى . ويضاف إلى ذلك أن قصة « الأب جوريو » تتميز بالتشويق المتصل من بدايتها إلى نهايتها بحيث تستولى على القارئ استيلاء شديداً . فهي خالية من العيب الذى قد يوجد في بعض قصصه الأخرى حين يدع شخصيات روايته وأحداثها جانباً ليدلى إلينا بآرائه وتحليلاته الخاصة في مختلف أمور الحياة وفلسفاتها مما يعطينا أو لا يعطينا ولكنه ليس من سياق القصة ولا من تكوينها الأساسى في شيء ، ومكانه

الصحيح في مقال أو دراسة مستقلة . أما في قصة « الأب جوريو » فلا وجود لشيء من هذه الشوائب المضحكة ، فهو يترك شخصياته تنفرد بمجال القول والعمل معبرة عن نفسها بألفاظها وأفعالها في موضوعية كبيرة . والنسيج الفني لعناصر القصة وشخصياتها متداخل السدى والحممة . أما السدى فهو ذلك الحب الأبوى المسرف من جانب الشيخ جوريو نحو ابنتيه العاقبتين . وأما الحممة فهي مطامع الفتى راسينيك وطموحه الدنيوى وخطواته الأولى التي شق بها طريقه الصاعد المتساق وسط زحام المجتمع الباريسي الفاسد إلى درجة التعفن .

وبما يجدر بالذكر أن بلزاك أول روائى اتخذ نزلا بمثابة بؤرة أساسية للرواية . فقصة « الأب جوريو » هي قصة الأشخاص الذين أقاموا في فترة معينة بنزل تملكه سيدة عجوز توجر حجراته المفروشة لأبناء الطبقة الوسطى الصغيرة . وقد حذا روائيون كثيرون حذو بلزاك في هذا النهج بعد ذلك . لأنه نهج خصب ييسر للمؤلف أن يجمع في إطار واحد شخصيات شديدة التباين . ورغم كثرة المقلدين ظلت قصة « الأب جوريو » أنجح قصة عولج فيها هذا المنهج ، بغير استثناء (أميل زولا) الذي حاكى بلزاك في قصته « الأب جوريو » عندما ألف قصة « البيت المنقسم » .

ويبدأ بلزاك القصة — شأنه في سائر رواياته — ببطء واضح . فطريقته الوصفية المدققة تحمله على إيراد وصف تفصيلي لمسرح الأحداث في القصة . ويبدو أنه كان يجد لذة خاصة في ذلك فيغمر القارئ بهذه التفاصيل والمعلومات بصورة تتجاوز كل حد معقول لرغبة قرائه . والحق أن بلزاك في تلفقه الطوفاني في الوصف كالنهر الشاب الذي يحتاج إلى تهذيب وتحكم عن طريق السدود والجسور والخزانات . فبلزاك ظل إلى أن مات يجهل فن الإدلاء بما هو ضرورى فحسب والإحجام عما لا حاجة به إلى ذكره . فند البداية يصير هذا الخالق على أن يخبرك بلامع الشخصيات التي

ابتدعها وأمزجتهم وميولهم وأنسابهم وعاداتهم وآرائهم ومواضع قوتهم وضعفهم — وبعد ذلك فقط — يشرع في رواية قصته . وبهذا نجد الشخصيات منذ البداية مرسومة مع جوها وماضيها بألوان قوية أولية صارخة تختلف كثيراً عن ألوان الحياة الواقعية المألوفة لأنها أشد منها حيوية ودقة وتميزاً في الحدود . ومع هذا فشخصياته تنبض بالحياة وتنفس وتجرى على الإيمان بوجودها . وهذا راجع إلى عمق إيمان المؤلف بها شخصياً . فما يذكر عنه أنه آمن بوجود طالب الطب بيانسون الذي أنشأ أول مرة في الأب جوريو ، وأعاد إظهاره طبيياً بارعاً مخلصاً لمهنته في قصص أخرى . فلما حضر بلزاك الموت جعل يقول لمن حوله :

— ارسلوا في طلب بيانسون ففى استطاعته وحده أن يتقننى !

والآن وقد فرغنا من الخصائص الفنية الأساسية للقصة نتقل إلى خلاصتها .

كان في نزل مدام فوكيه سبعة نزلاء . ففى الطابق الأول جناحان هما خير ما في النزل ، تحتل مدام فوكيه أصغرهما ، وتحتل أكبرهما مدام كوتير وهي أرملة موظف سابق في جيش الجمهورية الفرنسية ومعها فتاة صغيرة اسمها فيكتورين تاييفير . وفي الطابق الثاني يسكن رجل شيخ اسمه بولويه ورجل في نحو الأربعين يزعم أنه تاجر متقاعد اسمه فوتران . والطابق الثالث به أربع حجرات تحتل إحداها عانس عجوز اسمها الأنسة ميشونون وفي الأخرى صاحب مصنع سابق للشمعية هو الأب جوريو . وفي الحجرة الثالثة يقيم طالب الطب بيانسون . وفي الرابعة طالب في الحقوق اسمه يوجين دى راسينيك . وفي الطابق الرابع تحت السقف المنحدر حجرتان للخادم كريستوف وللطاهية العجوز سيلفيا .

ويمكن أن تعتبر هذه المجموعة صورة مصغرة لعناصر مجتمع بأسره . وكان الأب جوريو مقياً بالنزل منذ ست سنين منذ تقاعد عن العمل . جاء يومئذ في ثياب أنيقة متحللاً بساعة ذهبية لها سلسلة غليظة من الذهب تتلصق منها الأختام ، وصندوق سعوط ذهبي مرصع . فكانت مدام فوكيه تتغنى بأناقته وغنسلته وتعجب بالتحف والطرف الثمينة التي يزين بها حجرة جلوسه ومنها أدوات فضية مزخرفة تذكارية وموروثه . وقال عن بعضها إنها أول هدايا زوجته الراحلة إليه وأنه يفضل أن يحفر الأرض بأظافره طلباً للقيمة على أن يتخلى عن هذه التذكارات .

وبعد سنة من الإقامة بدأ الأب جوريو يتنازل عن شيء من بلخه في الإنفاق وحناء يده على الطعام والنوافل . وفي ختام السنة الثانية انتقل من الطابق الأول إلى الطابق الثاني واستغنى عن إشعال النار في مدفأته طول الشتاء مع أن اسمه ظهر في الدليل السنوي تحت باب سندات الدولة الاستثمارية مما يكفل له دخلاً سنوياً لا يقل عن عشرة آلاف فرنك مما دعى مدام فوكيه إلى اتهامه بالإنفاق على شهوات خفية تلهم لإيراده الضخم . وبدأ النزلاء يتلصصون ويتجسسون إلى أن رأوا سيدتين شابتين في منتهى الأناقة تزوران خلسة ، كل منهما على حدة . وتولت الطباخة سيلفيا تعقب إحداهما عند خروجها فوجدت عربة فارغة تنتظرها في شارع جانبي ولما ووجه الرجل بهذه الحقائق الدامغة اعترف في دمائه . مستسلمة أن السيدتين ابنتاه . وإن لم يبح لأحد بأنهما لا تعرفان بأبوته ولا تبرانه بالزيارة إلا لاستنزاف المال منه خلسة من زوجيهما .

وهكذا مرت السنوات والشيخ جوريو يقتطع تدريجاً من نفقاته الشخصية حتى انتهى به المطاف إلى الطابق الثالث وغدت ثيابه بعد الأناقة والبلخ أسهالا كالحلة . واختفت مجوهراته وصندوق سعوطه ونخل جسمه وغطت الفضون محياه الذي كان في أول أمره

مستديراً يفيض حمرة وحيوية . فلم يعد فيه شيء من صورته الأولى . بل إن مشيته نفسها غدت مترنحة وطريقته في الكلام متعثرة .

وكان الشاب يوجين دى راستينياك طموحاً لا يكفيه أن يتخرج في كلية الحقوق محامياً ، بل همه الأكبر في شق طريق له بين صفوف الطبقة الراقية بباريس . وقد أدرك ما للنساء من نفوذ هائل في المجتمع الراقى فحصل على خطاب توصية من قريبة له عجوز في الريف تقدمه إلى إحدى ملكات المجتمع الباريسى كى تشمله برعايتها . وكانت هذه السيدة تعانى في ذلك الحين من هجر نبيل يرتعالى كان عشيقها منذ أمد طويل فوجدت في يوجين الشاب مسلاة بعض الوقت وأكثرت من دعوته إلى حفلاتها . وهناك تعرف بالدوقة لانجيه التي روت له قصة الأب جوريو التي كانت خافية عليه . فعرف أن زميله في النزل كان أكبر صناع الشعيرة وقد أثرى من استغلال القحط والحاجة في باريس أيام الثورات والحروب فكان يبيع السلعة بعشرة أضعاف ثمنها . وخصص قرابة المليون فرنك مهراً لكل من ابنتيه أناستازيا ودلفين . وكان كل همه في الدنيا رفع ابنتيه إلى طبقة النبلاء بهذه البائنة الضخمة . وبالفعل تزوجت الكبرى من الكونت دى رستو ، وتزوجت الصغرى - دلفين - من بارون ألماني ثرى من كبار رجال المال هو البارون نومسجن . وكان أبوهما يزورها من حين لآخر بدعوة منهما على عهد امبراطورية نابليون ولكن بعودة الملكية اشتد تزمّت الطبقة الراقية وصار من غير المرغوب فيه ظهوره في بيت صهره وصارت ابنتاه تحجلان منه فرضى بالتوارى من حياتهما . وكانت الابنتان سيان في جحود أبيهما والتشكر له ورغبتهما في موته للخلاص من عاره باعتباره رجلاً سوقياً من العامة . وفيما عدا هذا كانتا شديدتي العداء فيما بينهما عن تحاسد وغرة . فالكبرى زوجة الكونت رستو تحضر حفلات البلاط لأن أسرة زوجها من أعرق الأسر

الفرنسية . أما دلفين الصغرى فزوجها أغنى إلا أنه لئالى الأصل وزوجته لا تدعى لحفلات البلاط ولا ليونت الأمراء ، فهي أقل من أختها الكبرى بمراحل فى المكانة الاجتماعية . ولذا فهي مستعدة أن تلتق بجميع الوحول التى تغطى الشوارع الموصلة إلى صالون من الصالونات التى لا تدعى إليها كأختها .

وللابنة الكبرى انتازيا عشيق هو الكونت مكسيم المقامر العرديد الأفاق كثير المبارزات . وقد بلغت ديونه فى القمار مائتى ألف فرنك هدد انتازيا بهجرها إن لم تدفعها عنه . فاضطرت أباه أن يبيع معظم ثروته الباقية له فى ذلك السيل . وباع أيضاً آخر ما تبقى له من تذكارات زوجته الفضية فى هذا السيل .

أما دلفين الصغرى فكان لها أيضاً عشيق هو الكونت دى مارساى الذى كانت تطمع بنفوذه فى الوصول إلى بعض الصالونات الراقية التى لم تشفع لها ثروة زوجها الطائلة فى دخولها . وكان يتقاضاها مبالغ باهظة فى حين كان زوجها شحيحاً ، فصار على الشيخ جوريو أن يزودها بين حين وآخر بما يرضى عشيقها .

وأخذ راسينييك يلقى شياكه على دلفين ويمسها بشبان القصور والصالونات التى صار يتردد عليها بحكم صلاته بالنبوة وبحق اسمه العريق رغم فقره . وعرف الشيخ جوريو من وصيفة ابنته بتلك العلاقة الجديدة فلم يضق بها بل أنفق آخر عشرة آلاف فرنك من ثروته فى تأثيث مسكن وثير فاخر للشابين العاشقين على شريطة أن يسمح له بشغل إحدى الحجرات كى يملأ عينه من طلعة ابنته كل يوم حين تأتى للاجتماع ببوجين .

أما الابنة الكبرى فوقعت فى ضائقة أخرى حين تحم عليها حضور حفلة راقصة كبرى وأصر زوجها على ظهورها فى جواهر الأسرة الموروثة التى كانت قد رهنتها لإرضاء لعشيقها . واضطر الشيخ رغم مرضه أن يبارح الفراش ويبيع ملاحقه وشوكة الفضية الثمينة ويرهن

معاشه السنوى ليقدم لها ألفاً من الفرنكات تستعين بها على أزمها .

وفى الوقت نفسه استطاع بوجين أن يحصل لصاحبه دلفين على بطاقة دعوة إلى تلك الحفلة فكانما قدم إليها نجماً من نجوم السماء فى طبق من الفضة . فها هى أخيراً تظهر إلى جانب أختها فى حفلة واحدة . وذهبت الأختان إلى هناك تباريان فى التائق إلى الصباح رغم علمهما قبيل موعد بدء الحفلة بأن والدهما على شفا الموت فى حجرته الحفيرة ينزل مدام فوكيه . ولازم راسينييك الشيخ فى ساعته الأخيرة ولم يذهب إلى الحفلة وعندما أرسل إلى الابنتين يدعوهما لوداع أبيهما الوداع الأخير رفضتا مغادرة الحفلة وردتا الرسول تخائباً .

وأخذ الرجل يهذى باسم ابنتيه ويناديهما فى تحبب يتفطر له القلب إلى أن لفظ أنفاسه وفاضت روحه وهو يلقى تبعه عقوق ابنتيه على زوجيهما معلناً أن حرمانه من رؤيتهما أقسى عليه من عذاب الموت نفسه .

ودفن جوريو فى مقابر الصدقة . ورفض زوجها ابنتيه القيام بنفقات الجنازة فأسهم فيها بوجين طالب الحقوق وبيانشون طالب الطب الذى مرضه وسهر عليه بحنان وحب حتى النهاية .

٣ — نصوص مختارة

— إن النزل المعروف باسم « دار فوكيه » يقبل الزلاء من الرجال والنساء شباناً وشباناً على السواء من غير أن تعرض هذه المؤسسة المحترمة لقالة السيوف . ولكن من الحق أيضاً أن نقول إنه ما من شخصية شابة شوهبت هناك فى مدى ثلاثين سنة . وإنه لا يدعى يقيم شاب فى ذلك النزل أن يكون المرتب الذى تخصصه له أسرته شليد افزال . ومع هذا ففى سنة ١٨١٩ — وهى الفترة التى تبدأ فيها هذه المأساة — كانت تقيم بذلك النزل فتاة فقيرة

والمزحل الذي يشغله هذا النزول الرجوازي تملكه مدام فوكيه ، وهو قائم في نهاية شارع نيف سانت جينيفيف ، في الموضع الذي تنخفض فيه الأرض في اتجاه شارع آرباليت بانحدار مفاجئ وعبر بحيث صار من النادر أن تصعبه أو تهبطه سنايك الخيل . وهذا الظرف الخاص مما يوافق السكينة التي تسود الشوارع الضيقة بين قبة فال دى جراس وقبة البانتيون . . . ثمة يستولى الحم على عابر السبيل مهما كان على البال ، وصوت مرور عربة يبدو حدثاً ، والبيوت كثيفة وجدرانها تذكر الناظر بأسوار السجون . والباريسي الذي تفضل قدماء الطريق إلى هناك لن يرى سوى عدداً من النزول البورجوازية أو الملاجئ تسودها الفاقة والسامة والشيخوخة التي تدب إلى الموت ، والشباب المرح الذي يضطر إلى الكدح اضطراراً . فما من جى أشد من هذا الحى فظاعة أو أشد منه خفاء . . .

— وواجهة النزول تطل على حديقة صغيرة . . . وطول هذه الواجهة ممر مفروش بالحصباء عرضه مقدار قامة يفصل بين البناء والحديقة الصغيرة . . . والوصول إلى الممر عن طريق بوابة جانبية تعلوها لافتة مكتوب عليها « دار فوكيه » وتحت هذا السطر « نزول بورجوازي للجنسين » .

— والطابق الأرضي من هذا المسكن المعد لاستغلاله نزلاً بورجوازياً يتكون من حجرة أولى يصل إليها الضوء من الشارع عن طريق نافلتين ، والدخول إلى هذه الحجرة من باب الشرفة ويفضي هذا الصالون إلى قاعة الطعام التي يفصلها عن المطبخ برّ السالم ذى الدرج الخشبي . . . وما من شيء أدعى لانتقباض النفس من منظر هذا الصالون المؤث بمقاعد ذات ذراعين وغير ذات ذراعين مبطنة بقماش به خطوط عريضة أحدها لامع والآخر غير لامع على التوالي . وفي الوسط منضدة مستديرة ذات قرص من الرخام . . .

— والآتة ميشونو العجوز تظلل عينيها المجهلتين بقطعة من الفتاه الخضراء قذرة مسبجة بسلاك من الحديد كاف لترويع ملائكة الرحمة وإبعادهم عنها . أما شالها ذو الأهداب المتباعدة المتساوقة فكأنما يستر تحتها هيكل عظمياً ، فشد ما كان من جسدها بارز العظام حاد الزوايا . قرى أى حمض أكل الأعطاف الأنثوية لهذه المرأة ؟ فلا بد أنها كانت يوماً ما مليحة حسنة التكوين . أمى الرذيلة ؟ أمو الحزن ؟ أمو الطمع ؟ أم تراها أسرفت في الحب ؟ وهل كانت تاجرة بضاعتها الثياب المستعملة أم قصارى أمرها أنها كانت غانية ؟ أمى تكفر عن انتصارات شبابها الطائش الذي استنفدته في الملذات بشيخوخة يفرغ منها من يمرون بها ؟ إن نظرتها الحالية من كل معنى تورث البرودة ومحبها المتقاصصة تنذر وتوعد ، وصوتها يقع على الأذن حاداً كأنما هو صوت جنذب يرسل صيحاته وهو قابع بين حشائش الأدغال عند اقتراب الشتاء .

— صعد يوجين الدرج الصغير خائر الروح . ولرآه فتح باب من الزجاج ورأى الخدم بسخنهم الجادة كأنهم حمر تحت يد المطمرين . وكان الحفل الذي حضره قد أقيم في قاعات الاستقبال الكبرى بالطابق الأرضي من قصر الفيكونت دى بوسيون ولم يكن الوقت قد اتسع له فيما بين توجيه الدعوة والحفل الراقص كى يزور قريبته (الفيكونتس) ولذا لم يكن قد سبق له دخول الحجرات الخاصة بها في القصر . فهو إذن سرى الآن للمرة الأولى أعاجيب وأفانين هذه الأناقة الشخصية التي تفصح دخيلة المرأة الراقية وروحها وأخلاقها . . . والفيكونتس لا تستقبل أحداً قبل منتصف الخامسة . فلو جاء قبل ذلك بنحس دقائق لما استقبلته . أما يوجين الذي لم يكن يعرف شيئاً من المراسم المتبينة للحياة الباريسية فألقى نفسه مسوقاً إلى ارتقاء سلم ضخم مزين بأزهار كثيرة ، أبيض اللون ، له سياج مذهب ومفروش ببساط أحمر . وانتهى به السلم إلى جناح

الفيكونتس دي بوسيون التي كان يجمل تاريخ حياتها الشفوى ، ذلك التاريخ الذي يعتبر في عداد تلك الأفايص المتغيرة التي تروى كل ليلة من أذن إلى أذن في صالونات باريس .

— والفيكونتس تربطها منذ ثلاث سنين صلة بالمركز داجودا بنتو من أشهر نبلاء البرتغال وأثراهم . وهي صلة من تلك الصلات « البرينة » التي تسحر الطرفين فلا يطيقان معهما طرفاً ثالثاً . وقد ضرب الفيكونت دي بوسيون المثل للناس كافة في احترام هذه العلاقة طوعاً أو كرهاً . وصار الناس الذين ترددوا على الفيكونتس في الأيام الأولى لهذه الصداقة في الساعة الثانية بعد الظهر يجدون المركز هناك على الدوام . ولما كانت الفيكونتس عاجزة عن إغلاق بابها صراحة في وجوههم لما في ذلك من حرج شديد ، فهي تستقبلهم ببرود مسرف ولا تحول نظرها عن كلبها الكبير ، وبذلك فهم الناس أن وجودهم يضايقها . وما أن شاع ذلك عنها حتى أدرك الجميع أن الفيكونتس لا تحب أن تزار فيها بين الثانية والرابعة ، فإذا بها في هذه الفترة تنعم بالوحدة التامة . وكانت تختلف إلى المسرح ودار الأوبرا في صحبة الفيكونت زوجها وصحبة المركز معاً ، بيد أن زوجها بما هو رجل كيس كان يترك زوجته دائماً مع المركز البرتغالي بعد أن يطمئن على استقرارهما في المقصورة الخاصة ...

— لبي يوجين دعوة الفيكونتس وألقى نفسه كالمسحور عندما دخل مقصورة أمامية بالمسرح فألقى جميع المناظر المقررة نصوب إليه هو والفيكونتس التي كانت في أبهى زينة . وفيما كانت الفيكونتس تحدته جعلت تقلب منظارها المقرب بين المقاصير ولفتت نظره إلى وجود البارونة دي نوسنجن على قيد ثلاثة مئاصير إلى اليمين أما أختها الكونتس فكانت إلى اليسار مع صاحبها المسيو دي ترائي . وبعد أن نظر يوجين صوب البارونة (دلفين صغرى ابنتي جوريو) قال :

— إنها لفاتنة .
— حاجباها أبيضان .
— أجل . ولكن ما أجمل خصرها وأرشقها .
— ويدها كبيرتان .
— يا لعينها الجميلتين !
— ووجهها مستطيل .
— ولكن الاستطالة فيه مستحبة .
— انظر إليها كيف تتناول منظارها المقرب ثم كيف تتركه من يدها ! إن سلالة جوريو تبرز برونزاً تاماً من حركاتها .

وأدمش يوجين أن يسمع الفيكونتس تقول ذلك الكلام لأنها كانت في هذه الفترة من الزمن تدبر منظارها في أرجاء القاعة من تحتهما ولا يبدو عليها أنها تنتظر صوب البارونة دي نوسنجن إطلاقاً ، ومع ذلك لم تفها لفظة واحدة من لفتاتها أو سكناتها .

— قال الأب جوريو لطالب الحقوق الشاب :
— أيهما راقتك أكثر : الكونتس دي رستو أو البارونة دي نوسنجن ؟
— إنني أفضل السيدة دلفين لأنها تحبك خيراً مما تحبك أختها .

وما أن سمع الرجل الطيب هذه العبارة التي قالها الشاب بحرارة حتى أخرج ذراعه من تحت أغطية الفراش وشد على يد يوجين ، ثم قال الشيخ بتأثر شديد — شكراً . شكراً . فإذا قالت لك إذن عني ؟
فأعاد الطالب الشاب أقوال البارونة عن أبيها بعد أن حسنها وجملها ، فجعل الشيخ يصغى وكأنه يرهف السمع لكلام الله .

— ذهب الخادم كريستوف رسولاً إلى السيدتين يدعوهما إلى فراش احتضار والدهما واستأنف الشيخ حديثه المتقطع إلى يوجين :
— ستحضران . إنني أعرفهما . هذه الطيبة « دلفين »

أى أسى سأسببه لها بموتى ! و « نازى » أيضاً . لا أريد أن أموت حتى لا أحملها على البكاء . إن الموت يا صاحبي يوجب الطبيب هو أن أقطع عن رؤيتهما . لكم سيعذبني السأم هناك حيث أنا منطلق الآن . فالجحيم للأب أن يكون بغير أطفال . ولكنى والله الحمد دريت نفسى على الاستعداد لذلك الجحيم منذ زواجهما . أما فردوسى فكان حينما كنا معاً فى شارع جوسيين وإن أسعدنى الحظ فذهبت إلى الجنة سيكون فى مقدورى أن أعود إلى الأرض بروحى لأطوف حولها . لقد سمعت الناس يرددون شيئاً من هذا القبيل . أترى ما يقولون حقاً ؟ لكأنى أراهما فى هذه اللحظة كما كانتا فى شارع جوسيين : تهبطان فى الصباح فتقولان لى « صباح الخير يا بابا » فأضعهما فوق ركبتي وأداعبهما ألف مداعبة ، وهما تداعبانى برقة أيضاً . وكنا نفطر كل صباح معاً ونتشى معاً . كنت باختصار أباً يستمتع بابنتيه . وهما هناك لم تكونا تعرفان عن الدنيا شيئاً ولا تحملان هما . لكم كانتا تحبانى . يا إلهى ! لماذا لم تبقيا صغيرتين على الدوام ؟ كم أتألم ! رأسى يؤلمنى . . . يا إلهى ! لو أن إليهما كانتا الآن فى يدي لما أحسست بالآلام ألبته .

أعتمد أنهما ستحضران ؟ كريستوف غي . ! كان ينبغي أن أذهب أنا إليهما . إن هذا المنكود سيحظى برويتهما . - وعاد كريستوف خائب المسى ، فهب الشيخ

جالساً فى فراشه وقال :

- كنت أعلم أنهما لن تأتيا . يجب أن يموت المرء

كى يعرف حقيقة الأبناء . آه يا صديقى ! لا تزوج

ولا تنجب أطفالاً ! ستمنحهم الحياة فيمنحوك الموت !

ستدخلهم الدنيا فيطردوك منها . كلا . إنهما ان تحضرا !

كنت أعرف هذا منذ عشر سنين . وكنت أحدث به

نفسى أحياناً ، ولكنى لم أجزؤ على تصديقه .

وانحدرت دمعتان كبيرتان من عينيه .

- آه لو كنت غنياً . آه لو احتفظت برؤى !

آه لو لم أمنحهما كل ما ملكت يدي ! إذن لكانتا الآن

بجوارى تلعبان خدى بقبلاتهما ! ولطائف مقبلاً فى دار

خاصة ذات حجرات جميلة وخدم وحشم . ولكانت

مدفأتى تتأجج دائماً بنيرانها ، ولكانتا الآن دامعتي

العينين تشبهقان وتنشجان ومعهما زوجاهما وأطفالهما .

ولكن لا شيء من هذا لأن المال يمنح كل شيء . يمنح

حتى البنات والبنين !



تراث الإنسانية

مسلة تتناول التعريف بالبحث والتحليل
روائع الكتب التي أُنشئت في الحضارة الإنسانية

دراسة للتاريخ

لأرنولد توينبي

بقلم الأستاذ فؤاد محمد شبل

حركة القلب والدم في الحيوان

لويليم هارفي

بقلم الدكتور بول غليونجي

موبى دك

لملفيل

بقلم الدكتور نظمي لوقا

مقال عن الإنسان

لأرسطو

بقلم الدكتور أحمد حمدي محمود

كشف الظنون في أسامي الكتب والفنون

تأليف حاجي خليفة

بقلم الأستاذ إبراهيم الإيباري

المجلد الثالث

٥

دراسة للتاريخ لأرنولد توينبي

بمقام
الأستاذ نواز محمد شيل

الوزير المفوض بوزارة الخارجية

١ - عرض عام

ولد أرنولد جوزيف توينبي بمدينة لندن في ١٤ أبريل سنة ١٨٨٩ . وينسب إلى عائلة اشتهر أفرادها بالإسهام في ميادين الثقافة الرفيعة ، فكان عمه « أرنولد توينبي » من كبار المصلحين الاجتماعيين في عصره .

تلقى أرنولد جوزيف توينبي تعليمه في وينتشستر بكلية باليول بأكسفورد . وقد عمل عدة سنوات مدرساً بجامعة أكسفورد . ثم اشتغل خلال الحربين العالميتين الأولى والثانية بوزارة الخارجية البريطانية ، واختير عضواً بالوفد البريطاني بمؤتمر الصلح في باريس عامي ١٩١٩ و ١٩٤٦ .

وقد شغل توينبي منصب أستاذ مادي اللغة البيزنطية واليونانية الحديثة والآداب اليونانية القديمة والتاريخ اليوناني القديم بجامعة لندن خلال سنوات (١٩١٩ - ١٩٢٤) . ثم أمضى ثلاثين سنة (من عام ١٩٢٥ حتى تقاعده عام ١٩٥٥) أستاذاً باحثاً للتاريخ الدولي ومديراً للدراسات في المعهد الملكي للدراسات الدولية في لندن . ولقد كتب توينبي طائفة من المؤلفات في طائعتها :

١ - الفكرة اليونانية التاريخية (١٩٢٤) .

٢ - محنة الحضارة (١٩٤٨) .

٣ - العالم والغرب (١٩٥٣) .

٤ - اقتراب مؤرخ من الدين (١٩٥٦) .

٥ - من الشرق إلى الغرب - رحلة حول العالم (١٩٥٨) .

٦ - تاريخ الحضارة الملية (١٩٥٩) .

على أن أهم مؤلفاته جميعاً موسوعته العظيمة « دراسة للتاريخ » التي تقع في عشرة أجزاء صدرت خلال الفترة (١٩٣٤ - ١٩٥٤) . وقد اختصرها المستر سومرفيل إلى جزئين ترجما إلى اللغة العربية في أربعة أجزاء . ثم أضاف توينبي جزءاً حادى عشر إلى كتابه ويتضمن خرائط تتصل ببحثه ، وجزءاً ثانياً عشر يتضمن تصحيح طائفة من الوقائع التي وردت في أجزاء كتابه العشرة والرد على منتقديه .

وقد طاف توينبي بمعظم أجزاء العالم باحثاً وزائراً ومنقباً الأمر الذي يجعل لدراساته وزناً خاصاً وقيمة عملية لا تتوافر لمعظم المؤرخين الذين ألفوا كتبهم بالاستناد فقط على المعلومات التي يتيحها لهم اطلاعهم على أعمال المؤلفين الآخرين ، بالإضافة إلى عمله وقتاً طويلاً بوزارة الخارجية البريطانية مما أكسبه اطلاعاً عملياً

على مجريات الأمور الدولية. وزار توينبي مصر مرتين : الأولى في ديسمبر سنة ١٩٦١ والثانية في أبريل سنة ١٩٦٤ ، وألقى خلال زيارته طائفة من المحاضرات الممتعة .

ومدار نظرية توينبي التاريخية. أن الدراسة التاريخية الحقة ، ليست هي دراسة أمة بعينها أو عصر بذاته . بل إن البحث التاريخي يجب أن يصب على « المجتمعات » إذ لا توجد أمة في العالم تتأني دراسة تاريخها معزول عن تواريخ بقية الأمم . وقد قسم المؤلف المجتمعات للوفاء بأغراض دراسته ، إلى واحد وعشرين مجتمعا ، اندرس معظمها ، ولم يبق منها سوى خمسة مجتمعات هي : المسيحية الغربية - المسيحية الأرثوذكسية - الإسلامى - الهندى - الشرق الأقصى . تضاف إليها مخلفات المجتمعات المتحجرة غير المعينة الشخصية ، مثل اليهود . وتستند دراسة توينبي على إجراء بحث مقارنة للحضارات ، وتسيطر عليه فكرة رئيسية تبلور في أسئلة ثلاثة :

الأول : كيف ولماذا تضيع الحضارات ؟

الثانى : كيف ولماذا تتقدم هذه الحضارات ؟

الثالث : كيف ولماذا تنهار الحضارات ؟

ويصدف توينبي عن فكرة أن صفات خاصة في الجنس هي التي تقود إلى تفوق أمة بعينها . ونجدد يسخر من القائلين بتفوق الجنس الأبيض من الناحية الحضارية وبالأحرى العنصر النوردى بالذات الذى تنتمى إليه أمة أوروبا الشمالية ؛ على سائر الأجناس . فعنده أن الأجناس جميعها - عدا القليل منها - قد ساهمت في انبعاث الحضارات إلى الوجود ، واشتركت في تقدم البشرية في مختلف مناحى العرفان . كذلك لا يؤمن بأن توافر عوامل معينة في البيئة الجغرافية ، هي العامل الأساسى في انبعاث الحضارة . ويخلص من آرائه بشأن ظهور الحضارات ، إلى أنها نتيجة استجابة لتحديد صادر ،

لإما عن البيئة المادية ، وإما عن الوسط البشرى ، أو عن كليهما ؛ في ظل زعامة أقليات مبدعة. وتنهار الحضارات وقتما تعجز المجتمعات عن إبراز استجابة إبداعية تقوم بها أقليتها المبدعة . ويتطور الحال بهذه الأقلية - بعد إصابتها بالعمى والقصور - إلى التحول إلى مجرد أقلية مسيطرة . وترد أغلبية المجتمع على تحكم أقليته ، بعدوها (أى أغلبية المجتمع) عن بذل الولاء لهذه الأقلية (التى كانت مبدعة وتقود المجتمع صوب الارتقاء وأصبحت مسيطرة) وتتعد أغلبية المجتمع عن السير وراء أقليته ومحاكاتها في أعمالها . ويتلو تضعف العلاقة بين أقلية المجتمع وأغليته ، انهيار وحدة المجتمع الاجتماعية .

فاذا تحلل المجتمع ، انقسم إلى كسور ثلاثة :

أقلية مسيطرة - بروليتاريا داخلية - بروليتاريا خارجية .

ولكل كسر وظيفته في التاريخ الحضارى :

فالأقليات المسيطرة هي التى أنجبت الفلسفات التى ألهمت إنشاء الدول العالمية (الامبراطوريات) .

ونشأت عن البروليتاريات الداخلية : الأديان العليا التى رنت إلى التطور إلى عقائد دينية عالمية مثل الإسلام والمسيحية .

وتولدت عن البروليتاريات الخارجية : عصور البطولة التى هي ملاخم عصابات الحرب من المتبربرين وتتولى الدول العالمية والأديان العالمية وعصور البطولة ؛ ربط الحضارات بعضها إلى البعض الآخر .

وينتقل توينبي من هذا - وفقاً لمناهجه العام الذى رسمه في مقالة مجلده الأول - لدراسة طبيعة الدول العالمية ، والعقائد الدينية العالمية ، وعصور البطولة ، والاتصال بين الحضارات في حدود الزمان والمكان . ويختتم محوثة كلها بالتحدث عن طالع الحضارة الغربية . ويمثل توينبي صورة جديدة لأسلوب معالجة التاريخ وفقاً لأسس المذهب الوضعى . أى الأسس التى

هذه الفلسفة ؛ تفسير الأحداث التاريخية ، وسير الأجيال من حروب ومجاعات ، وقيام دول وفنائها ، ونشوء عروش وسقوطها . . . تفسيراً مستنداً إلى العوامل الاقتصادية المجردة . فكان أن جرّهم هذه النظرة في تفسير التاريخ ، إلى استخلاص مبدأ الصراع الطبقي الذي يعتبرونه نذير الثورة الاجتماعية .

وعلى أساس التاحيتين المادية والروحانية يعرض تويني لبيدات الحضارات وارتقاءاتها وانهارها وتلاقيها في الزمان والمكان . . الخ .

٢ — كيف ولماذا تنبع الحضارات ؟

يصدق تويني عن الفكرة القائلة بأن مصر هي أصل جميع الحضارات ، كما لا يقبل الفكرة القائلة بوجود حضارة واحدة هي الحضارة الغربية . ومن بين المجتمعات الحضارية الواحد والعشرين ؛ ثمة خمسة عشر تتصل بصلة البنية بحضارات سابقة . من ذلك : اتصال حضارة المسيحية الغربية (أي حضارة البلاد التي اعتنقت اللون الغربي من المسيحية الكاثوليكية والبروتستانتية) وحضارة المسيحية الأرثوذكسية (أي حضارة البلاد التي اعتنقت المذهب الأرثوذكسي من المسيحية — بلاد البلقان وروسيا) بصلة البنية بالمجتمع الهليني (أي اليوناني) ؛ الذي ينتسب بدوره إلى المجتمع المينوي (مركزه كريت) .

وإذا تتبعنا المجتمع الإسلامي إلى أصوله ؛ نجد أنه خصلة اندماج مجتمعين كانا متميزين في الأصل هما : الإيراني والغربي . وباقتفاء أثر هذين المجتمعين ، نجد وراءهما مجتمعاً مندرساً يدعى المجتمع السوري ، الذي تفرع بدوره عن المجتمع السومري .

لكن ستة مجتمعات فقط قد انبثقت مباشرة من الحياة البدائية وهي : المصرية — السومرية — المينوية — الصينية — المايانية — الانديانية .

تخلق من التاريخ دراسة لها كيان خاص مشتق من منهاج البحث في العلوم الطبيعية . وتقوم هذه الأسس بدورها على مبدأ توافر علاقات خارجية بين الظواهر . إذ يجد عالم الطبيعة نفسه تجاه حقائق ينغزل بعضها عن البعض الآخر . وتنسم هذه الحقائق بالوضوح ؛ وضوحاً يتأني معه علها وحسابها . فإن لم يتمكن المؤرخ من عدّها وتقييمها ، يعمد — كما فعل تويني — إلى تقسيم الظواهر التي يلاقيها في بحثه ، تقسيماً يمكنه من تقييمها . ثم ينتقل من هذا إلى تحديد العلاقات التي تربط بين هذه الحقائق التي استخلصها من دراسة الظواهر . وتعود مجموعة الحقائق التي يرتبط بعضها ببعض الآخر ؛ فتؤلف بينها حقيقة واحدة ترتبط بغيرها من المجموعات أو الحقائق الأخرى التي تنتمي إلى نفس هذه الظواهر بروابط خارجية . فإذا عمد رجل العلم إلى تطبيق هذه الأساليب في بحثه ، لاقتضى ذلك منه ، الفصل الدقيق الواضح بين حقيقة وأخرى ؛ فلا يجاوز واحدة منها نطاقها إلى الأخرى .

وتأسيساً على هذا الرأي ؛ يتولى تويني تقسيم موضوع الدراسة التاريخية إلى عدد من الأقسام المنعزلة بعضها عن البعض الآخر ، قابل للفهم والتحديد يطلق على كل منها اسم « مجتمع » ، ويتسم المجتمع بكونه وحدة كاملة متماسكة . وينظر تويني إلى حياة المجتمع على أنها حياة طبيعية ، على أنها شيء يقوم على أسس بيولوجية بحتة . فهو يرى في التاريخ مشاهد ، أي شيء يتألف من عدة حقائق يشاهدها المؤرخ ويسجلها ، أو عدة ظواهر مرت مروراً عابراً أمام ناظره .

ويرى تويني أن للأحداث التاريخية جانبين : مادي وروحاني . وهنا يفترق عن غيره من المؤرخين الذين إما يقتصرون على سرد الأحداث التاريخية دون استقصاء دوافعها ، وإما يفسرونها تفسيراً مادياً مثلما يفعل فلاسفة الماركسية الذين ابتكروا فلسفة المادية التاريخية . ومدار

ولا يمكن أن يعزى قيام الحضارات إلى صفات معينة في جنس من الأجناس . إذ لا يمكن أن يرتبط التفوق الروحي والذهني بلون البشرة . وتنداعى بالمثل ، النظرية القائلة بأن توافر ميزات خاصة في بيئة ، يكتفل انبعث الحضارة فيها . فهل تعتبر — مثلاً — البيئة الخاصة التي أتاحها النيل لمصر ميزة إيجابية ، إليها رجعها يعزى قيام الحضارة المصرية ؟ هنا تصمد النظرية للاختبار في منطقة مجاورة تتوافر فيها الشروط المطلوبة تلك هي المنطقة الدنيا من وادي الدجلة والفرات . إذ نجد ظروفاً طبيعية مماثلة ومجتمعاً مماثلاً هو المجتمع السومري . لكن النظرية تنهار في واد أصغر وإن كان مشابهاً هو وادي الأردن الذي لم يكن يوماً من الأيام مركزاً لأية حضارة . ولعلها تنهار كذلك في وادي السند ، كما تنهار تماماً في وادي نهر نيو جراندي ووادي نهر كلورادو .

وبالأحرى ؛ لا يمكن اعتبار البيئة هي العامل الإيجابي الذي جلب الحضارات إلى الوجود . وإن كان بلا ريب عاملاً عظيماً له خطره في التشكيل الثقافي . إذ ما يزال هناك عامل لا يمكن تحديده هو — على ما يظهر كما يقرر توينبي — سيكولوجي في طبيعته ، وهو أهم عوامل انبعث الحضارات أهمية وأشدّها ارتباطاً بالقضاء والقدر .

هنا يلتجئ توينبي إلى استعراض الأساطير الكبرى التي أودعها الجنس البشري حكيمته ، كما يلتجئ إلى الأديان . فاستخلص فكرة مدارها أن الإنسان قد حقق الحضارة ، لا نتيجة لمواهب بيولوجية عليا (أي التفوق العنصري) أو ثمرة بيئة جغرافية ، ولكنه حققها استجابة لتحدي مواقف ذى صعوبة خاصة ، استثار الإنسان لبذل جهد ما ، لم يبذله من قبل .

فكان السهب الأفراسي (الصحراء الكبرى) ، والصحراء العربية) قبل فجر الحضارة أرض رعي

عامرة بالمياه . وطالع الجفاف الطويل الأمد والمتتالي هذه للمراعي ، فجابها سكانها بتحد استجابوا له بطرائق مختلفة .

تمسك البعض بأرضهم وغبروا عاداتهم ، فابتكروا نمط الحياة البدوية .

ونقل آخرون مواطنهم صوب الجنوب إلى المناطق الاستوائية ، متبعين أثر المراعي المرتدة . ومن ثم احتفظوا بطريقة حياتهم البدائية التي لا يزالون يعيشونها حتى الآن .

وآخرون ولجوا مستنقعات وغابات دلتا النيل . فجابها بذلك التحدي الذي تمثله . وعملوا على تخفيفها ؛ فكان أن أقاموا الحضارة المصرية .

وانبعث الحضارة السومرية بنفس الطريقة ومن نفس الأسباب في دلتا الدجلة والفرات . وانبعثت الحضارة المايانية في أمريكا الجنوبية من تحدي غابسة استوائية ، وانبعثت الحضارة الأتديانية من تحدي هضبة كثيفة . وانبعثت الحضارة المينوية من تحدي البحر ، وكان مؤسسوها لاجئين من شواطئ أفريقيا التي أصيبت بالجفاف ؛ فامتطوا البحر واستقروا في كريت وغيرها من جزائر بحر إيجه ، ولم يأتوا في بدء عهدهم ، من البر الأقرب في آسيا وأوروبا .

وصفوة القول ؛ يمكن تفسير قيام الحضارات عند توينبي ، في الفيض القائل بأن الأحوال الصعبة — أكثر من السهلة — هي التي تولد هذه الأعمال الحميدة . ويقرب توينبي هذا الغرض إلى حيز الوقائع بفضل التفسيرات التي يحصل عليها من المواقع التي سبق أن ازدهرت الحضارة في ربوعها ، لكنها أخفقت بعد ذلك . ثم كان أن انكفأت الأرض إلى حالتها الأصلية :

١ — إن ما كان وقتاً ما مشهداً للحضارة المايانية ، هو في الوقت الحاضر ، غابة استوائية .

٢ - ازدهرت الحضارة السندية في سيلان في النصف غير المطر من الجزيرة ، ولكنه أصبح الآن قاحلاً تماماً .

وتقوم أطلال بصرى وتدمر في واحات صغيرة في الصحراء العربية .

وتدل القائل القائمة في جزيرة إيستر - وهي من أقصى الأماكن بعداً في المحيط الهادى - على أنها كانت مركزاً للحضارة بولونيزية .

ونجد أن الأرض « البكر » تبرز استجابات أشد حيوية ، من الأرض التي سبق اقتحامها بالفعل ، وشغلها مقيمون متحضرون فيسروا المعيشة فيها . كما أن الهزيمة الساحقة الفجائية كفيلة باستثارة الجانب المهزوم لترتيب نظام داره والاستعداد لتحقيق استجابة منتصرة .

وتبدى الأمثلة المختلفة أن الشعوب التي تشغل مواقع حدود وتعرض لعدوان متصل ؛ تبدى استطالة أشد إشرافاً من جيرانها أصحاب المواقع المخمية . وما برحت طوائف وشعوب تعاني طوال قرون ، صنوفاً مختلفة من النقم أنزلها بها طوائف وشعوب كانت لها السيادة عليها . وتستجيب - بصفة عامة - الشعوب والطوائف التي أصابها النقم ، لتحدى الحرمان من المشاركة في فرص ومزايا معينة ، بإبراز طاقة استثنائية ، وإظهار أهلية غير عادية في الانجذابات المفتوحة أمامها .

٣ - كيف ولماذا تتقدم الحضارات ؟

يحدث الارتقاء الحضارى - وفقاً لرأى توينبى - وقتاً تصبح الاستجابة لتحد معين ؛ لا ناجحة في نفسها فحسب ، لكنها تستثير تحدياً إضافياً يقابل باستجابة ناجحة .

فكيف يتأتى قياس مثل هذا الارتقاء ؟

هل يقاس وفقاً لسيطرة متزايدة على بيئة المجتمع الخارجية ؟

يجيب الأستاذ توينبى عن هذين السؤالين بأن ثمة نوعين من السيطرة المتزايدة :

الأول : سيطرة على البيئة البشرية التي تتخذ عادة شكل غزو الشعوب المجاورة .

الثانى : سيطرة على البيئة المادية : تتكشف عن تحسينات في الأسلوب التكنولوجى المادى .

يبد أن التوسع السياسى والجربى أو تحسين الأسلوب الفنى ؛ لا يصير قاعدة مناسبة تكفل قياس الارتقاء الحقيقى للمجتمع . فإن التوسع الجربى هو - عادة - مظهر نزعة حربية ؛ تعتبر بدورها قرينة على تدهور المجتمع ، لا ارتفاعه .

ولا تبدى التحسينات التكنولوجية - سواء أكانت زراعية أو صناعية - سوى ارتباطاً قليلاً - أو لا شيء ألبتة - بينها وبين الارتقاء الصحيح . وحقاً ؛ فقد يرتقى تماماً الأسلوب الفنى وقما يكون التحضر الفعلى في مرحلة انحطاط . والعكس بالعكس .

أما قوام الارتقاء الحقيقى ؛ فعملية يطلق عليها توينبى كلمة « التسمى » . ويعنى بها التغلب على الحاجز المادية . وتعمل عملية « التسمى » على إطلاق طاقات المجتمع من عقالمها ، لتستجيب للتحديات التي تبدو بعد ذلك داخل النفس ، أكثر منها خارجها . أى أنها روحانية الطابع أعظم منها ماديته .

ولكن ؛ ما هي علاقة المجتمع بالفرد في ظل عملية الارتقاء التي انتهى المؤلف إلى تقرير أن التسمى أساسها ؟ ثمة رأيان شائعان :

الأول : يجعل من المجتمع ، مجرد جسد من ذوات هي الأفراد .

الثانى : يعتبر المجتمع كائناً حياً ، وبما الأفراد إلا أجزاء منه لا يدركون إلا أعضاء أو خلايا في المجتمع الذى يتسبون إليه .

وهذا ما لا يرضى عنه توينبى . فإن المجتمع عنده ، نظام للعلاقات بين الأفراد ؛ ولا يتأتى للكائنات البشرية

٤ - وكيف ولماذا تنهار الحضارات ؟

أجمل توينبي طبيعة الانهيار الحضارى فى ثلاث نقاط :

الأولى : إخفاق الطاقة الإبداعية فى الأقلية المبدعة .
وتتحول هذه الأقلية - بعد إخفاقها - إلى أقلية مهيمنة .

الثانية : رد الأغلبية على تحكم الأقلية بسحبها ولاءها والعدول عن محاسنها .

الثالثة : ضياع وحدة المجتمع الاجتماعية .

وتنصر بعض المذاهب الفكرية على نسبة انهيارات الحضارات إلى عوامل خارجة عن نطاق البشر :

١ - نادى كثيرون بأن سبب انخراط الحضارة ، انحلال الكون ذاته بسبب قدمه . وهذا ما لا يوافق عليه توينبي مستنداً على آراء الكتاب المحدثين الذين يبعدون عصر « انحلال الكون » إلى مستقبل قصى لا يسيل تصوره . وهذا يعنى انقضاء تأثيره - كلية - على حضارات ، سواء فى الحاضر أو فى الماضى .

٢ - ينقض توينبي فكرة سينجلر وغيره القائلة بأن المجتمعات هى كائنات لها صفات التحول الطبيعى من الشباب والنضوج إلى الاضمحلال مثلها فى ذلك مثل المخلوقات الحية . ذلك لأن المجتمع ليس كائناً من هذا النوع .

٣ - نادى آخرون بوجود شىء حتمى من شأنه تعويق سير الوراثة ، الأمر الذى يؤثر على الحضارة وعلى الطبيعة البشرية ، وأنه بعد انقضاء فترة من التحضر لا يتيسر إنعاش الجنس إلا بفضل سكب « دم جديد » . وهذه فكرة يلحظها توينبي بقوة ، إذ يرى أن لا فضل لجنس على آخر فى انبعاث الحضارة .

٤ - وليس اضمحلال الأسلوب الفنى والتخلص الجغرافى - بفعل الغزو العسكرى الخارجى - مقاييس الانهيارات وعواملها .

أن تحقق وجودها الحقيقى إلا بتفاعلها مع رفاقها . وهنا يكون المجتمع ميدان عمل عدد من الكائنات البشرية . على أن الأفراد هم « مصدر الفعل » . ذلك لأن جميع أسباب الارتقاء تنبعث عن أفراد مبدعين أو أقليات صغيرة من الأفراد . ويكون عملهم من جزئين .

الأول : تحقيق إلهامهم - أو كشفهم - مهما يكن من أمره .

الثانى : هداية المجتمع الذى ينتمون إليه ، إلى سبيل الحياة الجديدة هذا .

ويتأتى - من الناحية النظرية - حدوث هذه الهداية بطريق أو بآخر :

إما بتعريض الجميع للتجربة الواقعية التى حولت الأفراد إلى مبدعين .

ولما تقلد الناس لمظاهر الهداية الخارجية . وبعبارة أخرى ، الهداية بفضل المحاكاة .

ويعتبر الطريق الأخير - من الناحية العملية - هو مجال الاختبار الوحيد المفتوح أمام جميع الأفراد ، ما خلا أقلية بسيطة من الجنس البشرى . وأن المحاكاة هى « طريق مختصر » ؛ لكنه طريق فى وسع عامة الناس جميعاً سلوكه فى إثر زعمائهم ، ليحملوا إلى مرتبة الارتقاء .

وظاهر أن الارتقاء - وفقاً لما سبق - يتضمن تمايزاً بين أفراد المجتمع الذى يسير فى مرحلة النمو ، إذ سترز بعض الأجزاء استجابة ناجحة فى كل مرحلة . وسينجح بعضها فى تتبع خطاها بفضل المحاكاة ، وسيفشل بعضها فى تحقيق الإصالة أو المحاكاة على السواء ومن ثم تنهوى . وسيكون ثمة تمايز بين مصائر المجتمعات فواضح أن للمجتمعات المختلفة سمات مختلفة . إذ يتفوق بعضها فى الفن والبعض فى الاستنارة الدينية ، والآخر فى الابتكارات الصناعية . بيد أن غايات الحضارات تماثل فى جوهرها .

٥ - الدول والأديان العالمية

يقرر توينبي أن ثمة ثلاثة أمثلة بارزة للدول العالمية الأولى : تنبث الدول العالمية بعد انهيار الحضارة ، وقبلها . وتتولى الدولة العالمية تحقيق الوحدة السياسية لكيان الحضارة الاجتماعي . ولا يعتبر قيامها بشيراً ببدء الحلال واستقرار أوضاع الجسم الاجتماعي ؛ لما سيأتي فيما بعد من أسباب .

الثاني : تنبث الدولة العالمية عن الأقلية المسيطرة . والأقلية المسيطرة هي الأقلية الحاكمة بعد أن فقدت طاقتها الإبداعية فخرست ولأه الجاهلير المحكومة وإعجابها .

الثالث : يعتبر انبثاق الدولة العالمية محاولة للم شعث المجتمع لإبان التحلل .

فإن أخذت هذه المظاهر معاً ؛ تطالعنا صورة للدول العالمية تبدو للوهلة الأولى مبهمة . فبينما هي ظواهر تحلل اجتماعي ، إذا بها في نفس الوقت محاولات لكبح جماح هذا التحلل ومناوئته .

والدول العالمية يفرضها بناتها ويتقبلها رعاياها دواء شافياً لجميع أوضاع عصر الاضطرابات . وهي - وفقاً للتعبير الشيكولوجي - نظام يرنو إلى تحقيق الوفاق الاجتماعي والحفاظة عليه . وهي دواء ناجح لداء يتمثل في بيت انقسم على نفسه انقساماً يحصد الجانبين على السواء . والانقسام نوعان :

نوع أفقي : يحدث بين الطبقات التي تصارع بعضها بعضاً . وهذا هو الصراع الطبقي أساس نظريات كارل ماركس ومريدبه .

نوع رأسي : يتخذ سبيله بين الدول المتحاربة . وفي غمار عصر الاضطرابات وتحلل الحضارات ، تنبثق الأديان العليا .

ويعيب توينبي على « جيون » المؤرخ الكبير إلقاءه مسئولية انهيار الحضارة الرومانية على المسيحية ،

واعتبار الأديان سرطانات تلتهم الأنسجة الحية للحضارات . فإن توينبي يؤمن إيماناً لا تشوبه شائبة بدور العقائد الدينية في مجريات التاريخ . ومن رأيه أنه يمكن وراء كل حضارة من الحضارات القائمة في الوقت الحاضر ، نوع من العقيدة الدينية العالمية ، وعن طريق الديانة تولدت الحضارة - أصلاً - عن حضارة أقدم منها :

١ - فالحضارتان المسيحتان الغربية والشرقية ، تولدتا عن الحضارة الملينية عن طريق العقيدة المسيحية .

٢ - وحضارة الشرق الأقصى ، تولدت عن الحضارة الصينية ؛ عن طريق بوذية المهايانا .

٣ - والحضارة الهندية تولدت عن الحضارة السندية عن طريق العقيدة الهندوكية .

٤ - والحضارتان الإيرانية والعربية تولدتا عن الحضارة السورية ؛ عن طريق الإسلام . ثم توحدت الحضارتان في حضارة واحدة أطلق عليها توينبي اسم « الحضارة الإسلامية » .

ومخلص توينبي من دراساته للدور الأديان العليا على مسرح تاريخ الحضارات ، بأن تاريخ الدين يقوم على الوحدة والارتقاء ، عكس ما يشاهد في تواريخ الحضارات من تعدد وتكرار . ويتبدى هذا التعارض بالنسبة للبعد الزمني ، كما يتبدى بالنسبة للبعد المكاني . فإن الأديان الأربعة العليا الحالية (الإسلام - المهايانا البوذية - الهندوكية - المسيحية) يرتبط بعضها ببعض ارتباطاً وثيقاً أشد كثيراً مما يربط الحضارات المعاصرة بعضها ببعض الآخر . ونجد هذا التعاطف أشد وضوحاً بين المسيحية والبوذية المهايانية ، إذ تشترك الديانتان بوجود إله مخلص يضحي بنفسه فداء للبشر . أما عن الإسلام والهندوكية فإنهما يعكسان كذلك نظرة عميقة لطبيعة الإله ، جعلت للعقيدتين معنى مميزاً ورسالة باتت علماً عليهما . إن الإسلام - كما يقول توينبي - قد أعاد

توكيد وحدانية الله ، في مقابل الضعف البادى في تمسك المسيحية بهذه الحقيقة الجوهرية .

وبخلص تويني من هذا إلى تقرير أن الأديان العليا الأربعة ، مجرد ألوان أربعة لمهج واحد . ونجده يحمل التعصب الديني ، وفكرة انعزال كل دين عن الآخر ، ويتساءل عن سبب تقبل المسيحية الفكرة اليهودية عن الإله الفيور - وهي فكرة قادت المسيحيين إلى التعصب الأعمى - عوضاً عن فكرة المسيحية الأصلية « الله محبة » . ومن رأيه أن هذه الردة قد كبدت المسيحية خسارة روحية جسيمة . ويعنى هذا أن المسيحية الجديدة قد واءمت بين فكرتين متناقضتين :

الأولى : فكرة البطش وعدم التسامح ، وهي صفة إله اليهود « ياهوى » ومن سماته الغضب والقسوة والغيرة .
الثانية : فكرة المحبة والتسامح التي تقوم عليها دعائم المسيحية الأصلية .

فكان أن ضعف الوازع الديني وخبا ضياء الدين في نفوس المسيحيين ، فأقبلوا على عبادة نظم شاذة مثل النازية والفاشية وما إليهما ، وانصرفوا إلى ماديات الحياة وتكالبوا على متعها تكالفاً أعمى .

٦ - تلاقى الحضارات

تلاقى الحضارات وتتصادم ، ولهذا أهميته الكبرى في التاريخ البشرى . وليس أدل على أهمية الدور الذي أداه التلاقى بين مختلف الحضارات في عملية تكوين الأديان العليا ، من استعراض ما قامت به منطقتان صغيرتان نسبياً هما :

أولاً - حوض نهري سيحون وجيحون : إذ كان مسقط رأس البوذية المهايانية على الصورة التي انتشرت بها في عالم الشرق الأقصى .

ثانياً - سوريا الأصلية : ففيها تبلورت المسيحية في الشكل الذي انتشرت به في العالم . كما انبعثت اليهودية

في سوريا الجنوبية . وإذا اعتبر الحجاز امتداداً لسوريا - صوب الجنوب - لأمكن لإدخال الإسلام في نطاق العقائد الدينية التي ظهرت في تلك البقعة .

ففي سوريا ، تتلاقى الطرق الآتية من حوض النيل ومن البحر الأبيض المتوسط ومن الأناضول ، ومن حوض دجلة والفرات ومن السهوب العربية .

كذلك تتلاقى في آسيا الوسطى الطرق الآتية من حوض دجلة والفرات عن طريق الهضبة الإيرانية ، وتلك الآتية من الهند عبر الممرات الواقعة فوق جبال هندكوش . ومن الشرق الأقصى عن طريق حوض نهر تاريم . وكذلك الطرق الآتية من السهوب الأوراسية المتاخمة التي أخذت مكان « منطقة بحر متوسط أخرى » وورثت خاصية التوصيل هي الأخرى ؛ وشهد على وجودها فيما مضى بقاياها الماثلة في بحر قزوين وفي بحر آرال وفي بحيرة بالكاش .

فالدور الذي رسمه القدر - والحالة هذه - لهذين المركزين القويين لحركة التجارة ، وقد أداه كل منهما من واقع الأمر - المرة بعد الأخرى - وذلك في غضون الخمسة الآلاف أو الستة الآلاف سنة منذ انبعث الحضارات الأولى .

فقد ظلت سوريا فترات متعاقبة ؛ مسرحاً للمصادمات بين الحضارتين : السورية والمصرية ؛ وبين الحضارات : المصرية والحثية والمينوية (الكريتية) وبين الحضارات : السورية والبابلية والمصرية والهلينية (اليونانية) ؛ وبين الحضارات السورية والمسيحية الأرثوذكسية والمسيحية الغربية . وفي نهاية المطاف ؛ شهدت المنطقة الاتصالات بين الحضارات : العربية والإيرانية والغربية .

وكذلك كان حوض سيحون وجيحون مسرحاً للمصادمات خلال فترات متعاقبة بين الحضارتين : السورية والسندية ؛ وبين الحضارات : السورية والسندية

والهلبلية والصبيلية ؛ وبين : الحضارة السورية ،
وحضارات الشرق الأقصى .

وترتب على تلاقى الحضارات - كما يقرر توينبي -
أن كلا من هاتين المنطقتين الحاملتين للإشعاع الديني ،
قد دخلت في نطاق الدول العالمية التي انتظمت في عدد
من الحضارات المختلفة . وهذا التمازج الفعال - الذي
لا نظير له - بين الحضارات في هاتين المنطقتين ؛ يفسر
التركيز الغير العادي - داخل حدودهما - كمواطن
انبعاث الأديان العليا .

ولقد عرض توينبي في كتابه لطائفة من مظاهر
التلاقى بين الحضارات المختلفة . وأخص بالذكر تلاقى
الحضارة الغربية مع كل من : روسيا - البلقان - الهند
- العالم الإسلامي - اليهود - الشرق الأقصى .

وعنده أنه مهما يكن من أمر النكبات التي حلت
بالعالم الإسلامي في خلال القرن التاسع عشر ، فإنه
ما حل النصف الثاني من القرن العشرين حتى كانت
دار الإسلام سليمة الجوهر ، فلم ينتقص منها سوى
بضع مقاطعات من أطرافها . وأمكن هذا الجوهر انتزاع
نفسه من طوفان الامبريالية البريطانية والفرنسية
والهولندية . وللعالم الإسلامي - في الوقت الحاضر -
أهميته القصوى كمصدر للسلع الأساسية ، وفي طبيعتها
النفط وكمبر للمواصلات الرئيسية . الأمر الذي يجعله
نقطة الصراع الدولي بين الكتلتين المتنازعتين :

ويعتبر توينبي اليهودية ظاهرة اجتماعية شاذة
حسبناها فضلة متحجرة من حضارة بادت وانقرضت
في كل مظاهرها . ولما فقدت اليهودية صفاتها كدولة ،
استثار هذا التحدى اليهود ليلدعوا لأنفسهم طرازاً من
الكيان الطائفي ، استعاضوا داخل نطاقه عن فقدان
دولتهم وبلادهم ؛ بالاحتفاظ بذاتيهم في صورة
« تشنت » و « انتشار » بين ظهراني أغلبية أجنبية وفي
ظل حكم أجنبي . وحافظ اليهود على ذاتيتهم بفضل

التخصص في مجالات جديدة من العمل تقوم خاصة على
تنمية مهارة خاصة في شئون التجارة وغيرها من الحرف
الحضرية . ويرى توينبي أنه مهما يكن من أمر التسامح
الذي ما برح الناس في الدول الغربية يبذلونه لليهود
المقيمين بين ظهرانيهم ؛ فإن الفرد المسيحي ما برح
يحجابه تضامناً وثيقاً - ماسونية - يربط اليهود بعضهم
ببعض . كما يواجه طموحاً يهودياً إلى المطالبة بمزيد من
المزايا التي يسبغها المجتمع الموحد في الغرب - رسمياً -
على جميع أفرادها ، بما في ذلك اليهود . لكن اليهود
ليسوا على استعداد - من جانبهم - لمنح غيرهم أية مزايا .
فكان أن أصبح الغربيون يضعون اليهود في منزل
نفساني ، ويمجد اليهودى نفسه - عملياً - منبوذاً بمختلف
الأساليب ، وإن كان المجتمع المسيحي الغربي - من
الوجهة الرسمية - يقرر المساواة بين مواطنيه .

٧ - طوابع الحضارة الغربية

أسفرت أبحاث توينبي عن انهيارات الحضارات
واخلالها ؛ على أن السبب في كل حالة ، نوع من
الإخفاق في تقرير المصير . ومداره تفريط المجتمع في
حق نفسه بصدوفه عن توجيه إرادته صوب عمل نافع .
ويتمثل هذا التفريط في ترديه في التعلق بنوع من الوثنية
أقامه نفسه لنفسه .

ويطبق توينبي هذا الرأي على المجتمع الغربي ؛
فيجده قد سلك مسلك الإنسان الضال العاكف على
عبادة بضعة أوثان . إلا أن من بين هذه الأوثان ، وثناً
سادت عبادته الأوثان الأخرى بعد الحربين العالميتين
الأولى والثانية : هذا هو وثن الدولة الإقليمية .

ويعتبر توينبي ظاهرة تقديس الدولة الإقليمية إلى
حد العبادة ، بمثابة نذير رهيب للغرب ؛ من ناحيتين :
الأولى : أن هذا التعلق الوثني بالدولة الإقليمية ،
هو العقيدة الدينية الحقيقية للغالبية العظمى لسكان العالم
المضطرب بالصبغة الغربية .

الثانية : أن هذه العقيدة الباطلة ، هي السبب في انقضاء أجل ما لا يقل عن الأربع عشرة حضارة - وقد يكون عدتها ست عشرة - من الحضارات الإحدى والعشرين :

وحقاً ، ما برحت الحرب التي يقتل فيها الأخ أخاه ، ويشند فيها استعمال العنف - وهي نتيجة التعلق بفكرة الدولة الإقليمية - هي إلى أبعد حد ، أكثر عوامل الفناء شيوعاً .

ويرى توينبي أن أزمة المجتمع الغربي ، روحانية وليست مادية . إذ رغماً عن بلوغ هذا المجتمع الذروة في تقدمه المادي ، إلا أنه يحس « مجموع روحاني » .

وإذا كانت النفوس الغربية قد استبد بها قلق الفراغ الروحي فالزمها بفتح الباب لشياطين مثل النازية والفاشية وما إليها ، فلئلا متى تحتل العيش بدون عقيدة دينية ؟

هنا يقول توينبي « إن التائهن في ييذاء المجتمع الغربي ، قد انحرفوا عن طريق الرب الواحد الحق الذي آمن به أجدادهم . أولئك الذين علمتهم التجربة الواقعية بأن الدول الإقليمية - مثل الكنائس الطائفية - أوئان تجلب عبادتها الحرب ، لا السلام . وهذا ما يجعل التائهن يندفعون صوب التعلق بهدف بديل هو - « النظم السياسية الشاذة » .

ومن رأى توينبي أنه يستحيل توفير حياة اجتماعية للإنسان ، دون كفالة قسط من الحرية الشخصية ومن العدالة الاجتماعية معاً . وتعتبر الحرية الشخصية شرطاً ضرورياً لانجاز البشر العمل ؛ أيا ما يكون نوعه ، وخيراً كان أم شراً . على حين تعتبر العدالة الاجتماعية قاعدة التعامل الاجتماعي البشري السامية . وإذا تدفع الحرية الشخصية الطليقة أضعف الناس إلى أسوأ منزلة ، لن يتأتى تطبيق العدالة الاجتماعية على علائها ، بدون كبت الحرية التي بدونها تنتفى طاقة الإبداع من الطبيعة البشرية .

ومن ثم ؛ تتأرجح جميع النظم الاجتماعية - وفقاً

لتوينبي - في موضع بين هذين الطرفين النظريين . ويطالعنا من قبيل المثال : عنصر الحرية الشخصية ، والعدالة الاجتماعية . ونجدهما ممزجين بنسب مختلفة في دستورى الولايات المتحدة والاتحاد السوفيتي السارين في الوقت الحاضر . ولقد اصطلاح في أنحاء العالم الغربي على تسمية هذا المزيج - أيا ما تكون نسبته بالديمقراطية .

وبالأحرى ؛ أصبح استخدام اصطلاح « الديمقراطية » مجرد شعار من اللخان لإخفاء الصراع الحقيقي بين مبدأى الحرية والمساواة . وكان أن كشف أن التوفيق بين هذين المبدأين المتنازعين يكمن أساساً في مبدأ يتوسطهما هو « الإخاء » . وإذا كان خلاص الإنسان اجتماعياً يعتمد على مقدار من التوفيق يقيض له في إبراز هذا المبدأ السامى إلى عالم الحقيقة والواقع ، سيتبين للإنسان أن حذق السياسيين وتفننهم ، لم يحمله بعيداً ؛ فما برح مبدأ الإخاء بعيداً عن تناول البشر بسبب التعصب الديني والقوى :

ويرى توينبي أن الإنسان المتأثر بالحضارة الغربية قد استجلب على نفسه الكوارث بتكريسه جهوده لزيادة رخائه المادى وحده . فإن قيض له أن يشد الخلاص ؛ يصبح سبيله الوحيد ، مشاطرته نتائج جهوده المادية مع غالبية الجنس البشرى ؛ تلك التي لم توفق في الحال المادى ، توفيق الإنسان الغربي .

ويخلص توينبي إلى تقرير ضرورة تنظيم العالم على أساس دولى ينتفى منه التعصب القوى . ويتم ذلك بإقامة حكومة عالمية توجه شؤون العالم لمنفعة جميع أجناسه دون تمييز . فإن أبت دول العالم ذلك بحكم حرصها على سيادتها الإقليمية ، يصبح الفناء والدمار نصيبها جميعها .

وعنده أن حل جميع مشاكل العالم يكمن في تطبيق نظام اشتراكى يحصل فيه كل فرد على نصيبه العادل من إنتاج المجتمع في ظل نظام عالمى الطابع وأن يتجه الناس جميعاً إلى خالقهم يلتمسون الهداية والرشاد .

٨ - مقتطفات من كتاب دراسة للتاريخ

صراع القلب والعقل :

ليس مبعث هذا الصراع القائم بين القلب والعقل - لحسن الحظ - مجهولا ، فقد تبدى في شكل تأثير العلم الغربي الحديث على الأديان العليا ، ودأبها في مرحلة من سبورها حين كانت لا تزال تحمل قدرأ من التقاليد القديمة لم تعد لها قيمة من أية وجهة ، حتى ولو لم تكن النظرة العلمية قد ظهرت إلى الوجود .

وعسانا تذكر أنفسنا بأن كلا من الأديان الأربعة العليا الحالية قد واجه لونا قديماً من النظر العقلي خلال « عهد سابق » من تاريخه ، وأنه قد وفق إلى مصالحته . وما القواعد الدينية المقررة في كل عقيدة عليا ، إلا حصيلة توفيق تم بينها وبين فلسفة دينوية جابها العقيدة الدينية وقت نشوئها ، وألفت نفسها عاجزة عن نبذها أو إنكارها . ذلك لأن هذه المدرسة الفكرية كانت تسيطر على الجو الفكرى الذى كانت تعيش فيه أقلية مثقفة في المجتمع ؛ ذلك المجتمع الذى اعتبرته العقيدة الدينية وقتذاك ميدان تبشيرها . فما اللاهوت المسيحى والإسلامى إلا عرضاً للمسيحية والإسلام بأسلوب الفلسفة الهلينية (اليونانية) . كما أن اللاهوت الهندى عرض للعقيدة الدينية الهندوكية بأسلوب الفلسفة السندية . بينما كانت بوذية المهايانا إحدى مدارس الفلسفة السندية التى حولت نفسها إلى دين دون أن تزول صفتها في نفس الوقت كفلسفة .

يبد أن هذا لم يكن أول فصول القصة :

فإن المدارس الفلسفية كانت تكون نظاماً فكرياً راسخاً في الوقت الذى عرفتها فيه الأديان العليا إبان نشوئها ، فكانت بذلك قوة فكرية دينامية . وفي هذه المرحلة الباكورة من الحياة والنمو والازدهار - وهى مرحلة يمكن مقارنتها بمرحلة نمو العلم الغربى الحديث - جابهت

المدارس الفلسفية الهلينية والسندية ، العقائد الوثنية التى ورثتها الحضارتان الهلينية والسندية عن الإنسان الأول . ويبدو للوهلة الأولى كما لو أن هذين الحادثن السابقين قد عادا إلى الظهور :

فإذا كانت البشرية قد أمكنها الصمود لاصطدامين في الماضى بين الدين والعقل ، أفلا يتيسر النبؤ بخروجها سليمة من الاصطدام الحالى ؟

مدار الإجابة ؛ عدم نشوء مشكلة الصراع بين العقل والدين في الاصطدامين السابقين ، بينما لقيت هذه المشكلة في الاصطدام الأخير حلا كان من قوة الأثر في أهداف عصره وبيئته ، بحيث عاش ليغدو لب المشكلة التى تواجه عالم القرن العشرين الذى طبعه الغرب بطابعه .

لم تنشأ مشكلة التوفيق بين القلب والعقل عندما حدث الاصطدام بين فلسفة بازغة ووثنية موروثه ؛ ذلك لانعدام العلة التى تدفع الفريقين إلى الاصطدام : فإن العمل - لا الإيمان - هو لباب الدين البدائى . ولا تتوقف المشاركة في الدين على قبول العقيدة ، لكنها تتوقف على المشاركة في ممارسة الطقوس الدينية . وما مزاوله الطقوس الدينية في الدين البدائى غاية في ذاتها . ولا يعرض للمزاولين لتلك الطقوس أن يتطلعوا إلى ما وراءها ، بحثاً عن الحقيقة التى تحملها تلك الطقوس بين طياتها . وبكلمة أوضح ؛ لا تحمل هذه الطقوس في الدين البدائى أى معنى سوى الإيمان بالأثر العملى الذى يحدثه أداؤها على الوجه الصحيح .

وعلى هذا ؛ فإن قام فلاسفة في ظل هذا الوضع الدينى البدائى وأخذوا على عاتقهم وضع الخطوط العامة التى تحدد البيئة البشرية على هدى قواعد تقوم على العقل ، تدفع أمراً بأنه « حق » وآخر بأنه « زائف » ؛ إن حدث هذا ، فلن يقع صدام بين العقل والدين ، طالما بقى الفيلسوف قائماً بواجباته الدينية المتوارثة .

وليس ثمة في فلسفته ما يمنعه عن القيام بها ، نظراً لأن هذه الطقوس الموروثة خالية من أى شئ يتعارض مع أية فلسفة .

وهكذا ؛ واجهت الفلسفة والدين البدائي أحدهما الآخر ، دون أن يتصادما . لكن انبعث وضع جديد ، حالما ظهرت الأديان العليا إلى الوجود . وحقاً إن الأديان العليا قد سافت أمامها - وحملت معها - مجموعة ضخمة من الطقوس الموروثة التي كانت شائعة في المجتمعات التي شهدت النشأة الأولى لهذه العقائد الجديدة إلا أن هذا الزيد لم يكن جوهرها بالطبع . والطابع الجديد المميز لهذه الأديان العليا ؛ أنها طالبت أتباعها بالولاء لها ، على أساس تلقى أنبيائها الوحي بأنفسهم من لدن الله الكريم ، وعرض الأنبياء ما يوحى إليهم على أنه تعبير عن حقائق .

وأياً ما تكون الحال ؛ أصبحت « الحقيقة » مجالا ذهنياً تختلف فيه الآراء . فهناك سلطانان مستقلان أحدهما عن الآخر :

ويطالب السلطانان كلاهما بالقوامة على ميدان نشاط الفكر بأسره . وبالتالي ؛ استحال على « العقل » و « الوحي » أن يعيشا سلام جنبا إلى جنب ، على غرار ما حدث قبلاً من تكافل ودى متبادل بين العقل والطقوس الدينية .

وظاهر أنه قد أصبح للحقيقة أسلوبان فكريان يدعى كل لنفسه الحق المطلق والمشروعية الجارفة ، ولكن يجافى أحدهما الآخر . ولا نجد إزاء هذا الموقف الأليم ، إلا بديلين فحسب :

الأول : أن يتمكن أسلوبا الحقيقة - اللذان يقومان جنبا إلى جنب - من التوفيق فيما بينهما :

الثاني : وأأن يصارع أحدهما الآخر حتى يصصره ، فيتم له إخراج خصمه من الميدان .

وقد أمكن الفريقان المواجهة بينهما سلمياً عندما تلاقت الفلسفتان السندية واليونانية مع الديانات المسيحية

والإسلامية والبوذية والهندوكية . وفي هذه المواجهة ؛ ارتقت الفلسفة - ضمناً - إرجاء توجيه النقد العقلي لما يتلقاه الأنبياء من وحي ، وذلك مقابل السماح للفلسفة بأن تعيد تشكيل رسالات الأنبياء في أسلوب جديد هو أسلوب « السوفسطائيين » .

ولسنا نشك في إخلاص الفريقين كليهما في تقبل هذا الحل الوسط . ولكننا نرى أنه ليس حلاً حقيقياً لمشكلة العلاقة بين الحقيقة القائمة على الفهم ، والحقيقة القائمة على الوحي . وهذا الذي سمي بالتوفيق بين نوعي الحقيقة المائل في أسلوب عقلي جديد دعى بـ « اللاهوت » يبدو أن يكون كلاماً . وأثبتت الصيغ التي تتأدى بها المعتقدات ، أنها لن تستطيع أن تدوم ، لأنها تركت المعنى المهيمن للحقيقة ، على غموضه الذي ألفتة عليه .

وأصبح مقدراً للصراع أن ينشب مرة أخرى عاجلاً أو آجلاً ، نتيجة للحل الوسط الذي وصفناه . فإن فرض وصيغت حقيقة الوحي في أسلوب الحقائق العلمية ، فإن رجال العلم لن يطبقوا حبس أنفسهم عن توجيه النقد لجماع مذهب يسبق على نفسه صفة الحقيقة العلمية . ومن ناحية أخرى ؛ فإن المسيحية إذا ما استطاعت يوماً أن تصوغ مذهبها بأسلوب النظر العقلي ، فلأنها لن تتحرج عن المطالبة بالهيمنة على مبادئ المعرفة التي هي المجال الشرعي للعقل .

وفي ضوء ما ذكرنا : نرى أن انتصار العلم على الدين انتصاراً ساحقاً ، كارثة على العقل والدين جميعاً . فإن كلا من الدين والعقل ، ملكة جوهرية من ملكات الطبيعة البشرية . والحق ؛ أن السيطرة على الطبيعة البشرية التي منحها العلم للإنسانية ، هي أقل للإنسان أهمية - إلى أقصى الحدود - من أهمية علاقاته بنفسه وبأخوانه البشر وصلته بالله . على أن ما حققه الإنسان من مآثر فكرية وتكنولوجية ، لها أهميتها لشخصه ، لا في حد ذاتها ؛ وإنما بقدر ما ساقته إلى مجابهة القضايا

المعنوية ، ومصارعتها . وبغير ذلك ، لعله يمحى في طريقة معرضاً عنها . وعلى هذا ؛ فقد أثار العلم الحديث قضايا معنوية بالغة الأهمية ، ولكن العلم الحديث لم يشارك في إيجاد حلول لها ؛ وما كان في وسعه أن يفعله . والواقع أن أهم الأسئلة التي ينبغي على الإنسان أن يجيب عنها ، ليس للعلم فيها قول .

هنا يتضح لنا ما هو المطلوب من الدين :

إن عليه أن ينزل للعلم عن كل فرع من فروع المعرفة العقلية ومنها تلك التي اصططلحت التقاليد على أنها داخلة في اختصاصه ، واستطاع العلم أن يضمها إلى حوزته . ذلك لأن السلطان التقليدي الذي تمتع به الدين على ميادين المعرفة ، كان عرضاً تاريخياً . وقد ربح الدين كلما تخلى عن سلطانه القديم على ميادين المعرفة ؛ فإن معالجتها لم تكن أصلاً جزءاً من واجباته ، ومدارها توجيه الإنسان صوب غايته الحقيقية وهي عبادة الله ودخوله ملكوته تعالى . وبهذا كسب الدين - دون شك - بتنزله للعلم عن ميادين فكرية مثل الفلك وعلم الحياة (البيولوجية) وغيرهما من ميادين المعرفة التي سردها فيما سبق . بل إن نزول الدين للعلم عن ميدان « علم النفس » ، قد يكون مفيداً للدين بقدر ما هو مؤلم له . لأن اللاهوت المسيحي قد تخلص بذلك من طائفة من تلك الغيبيات التي تمثل الآلهة في طباع البشر ؛ وقد ثبت في الماضي أنها كانت أمع حاجز قام بين النفس الإنسانية وخالقها .

فإذا استطاع العلم أن يفعل ذلك ؛ لأثبت - حقاً - أنه بدلا من أن ينزع النفس البشرية من الله ، قد دفع بها خطوة إلى الأمام تقربها من بلوغ غايتها الأبدية البعيدة .

ولو أمكن للدين والعلم - كلاهما - أن يتلاقيا في الحالات التي خصت كلاهما ؛ بحيث يكون التواضع حيث ينبغي ، والثقة بالنفس حيث يجب ؛ لو تم هذا ،

لربما وجد العلم والدين أنفسهما في النهاية ، وقد التقيا عند صيغة تمهد لإعادة التوفيق بينهما . إلا أن الشعور الطيب وحده لا يغني عن السعي ؛ فإذا أراد كل من الدين والعلم تحقيق عودة التوفيق بينهما ، فإن عليهما البحث في سبيل هذه الغاية عن جهد مشترك .

وقد عرف العلم والدين ذلك في الماضي عندما تصادمت المسيحية بالفلسفة الهلينية واصطدمت العقيدة الهندوكية بالفلسفة السندية . لكن الفريقين المتصادمين وفقاً إلى حل سلمي . أوقف الصراع بينهما ، مداره لإضفاء تعبير لاهوتي على الطقوس الدينية ، واستخدام التعبيرات الفلسفية في سرد الأساطير . بيد أن التوفيق بين الفلسفة والدين ، قام على تشخيص فاسد للعلاقة بين الحقيقة الروحية والحقيقة العقلية ؛ وجاء ذلك من افتراض خاطئ بإمكان صياغة الحقيقة الروحية في عبارات فلسفية وهذا ما يدفعنا في عالم القرن العشرين الغربي الطابع ، إلى بذل النصح للقلب والعقل بالحذر من التردى في مثل هذه التجربة التي لن يكتب لها النجاح في النهاية .

وحقاً ؛ إن افترضنا أطراح اللاهوت الموروث للأديان العليا الحالية ، وأن يحل محلها لاهوت مستحدث يعبر عنه بمصطلحات العلم الغربي الحديث ؛ لما كان نجاح هذا العمل الجريئ إلا مجرد تكرار لخطأ سابق ؛ وتفسير ذلك أن اللاهوت المصاغ صياغة علمية (يفرض تصور حدوثه) سيثبت قصوره وفناءه ، على طول المدى . مثله مثل ضروب اللاهوت التي صيغت من قبل صياغة فلسفية فأصبحت وقت كتابة هذه السطور تتدلى كأحجار الرحي حول أعناق البوذيين والهندوكيين والمسيحيين والمسلمين . إن الصيغة العلمية قاصرة ؛ لأن لغة الفكر أضعف من أن تنقل فراسة النفس . وهذه الصيغة العلمية فانية ؛ لأن إحدى مزايا البحث العقلي أنه دائم التحول ، وأنه يطرح جانباً النتائج التي سبق أن توصل إليها .

إذن ، مالمذى ينبغى أن يفعله القلب والعقل للتوفيق بينهما ، مسترشدين بإخفاقهما فى الماضى فى الوصول إلى صيغة تجمع بينهما فى صورة لاهوت ؟
إن العقل الغربى ما زال - حتى كتابة هذه السطور - مأخوذاً بالانتصارات المتوالية التى حققها العلوم الطبيعية والتى توجت حديثاً بالانتصار الرائع ، ألا وهو تحطيم تركيب الذرة .

ولكن ، إن صح القول بأن ميلاً واحداً يقطعه الإنسان فى طريق سيطرته على الطبيعة غير البشرية ، لا يعدل فى أهميته للإنسان ، بوصة واحدة يحجزها طريق تعزيز طاقته على التعامل مع ذاته ومع رفاقه ومع الله . إذا صح هذا ، لاتضح أن أعظم مآثر الإنسان فى القرن العشرين لميلاد المسيح وأهر أعماله - إذا قيست بالماضى - مداره فتح أرض جديدة فى ميدان النفوذ إلى حقيقة الطبيعة البشرية .

ولقد كان ولوج الفكر الغربى - فجأة - ميدان علم النفس ؛ أحد النتائج الفرعية للحربين العالميتين الماضيتين اللتين استخدمت فيهما أسلحة قميئة يلحدان نتائج مدمرة هزت النفس البشرية . وقد أمكن الفكر الغربى بفضل التجربة الإكلينيكية التى لم تسبق من قبل ، استبانة أعماق النفس والإحاطة بخفايا الشعور الباطن . فكان أن أحرز فكرة جديدة عن نفسه ، باعتباره حارساً بهيمن على هذه اللجة النفسية التى لا يسر غورها .

ويمكن تشبيه الشعور الباطن بطفل أو بهمجي ، بل بحيوان وحشى . إلا أنه - كذلك وفى نفس الوقت - أشد من الشعور فطنة وأكثر أمانة وأقل منه تعرضاً للخطأ . إن الشعور الباطن عمل من أعمال الخلق الثابتة الكاملة ، أقامها جل شأنه لتكون « مراكز انتظار » . أما الشخصية البشرية الشعورية ، فإنها - أبداً - غير مكتملة النمو . إذ تقترب دوماً إلى كائن أعلى منها بما لا يقاس . فهو الكائن الأعلى ، خالق

هاتين الأداتين المختلفتين - وإن كانتا متلازمين - المعبرتين للنفس البشرية : الشعور واللاشعور . وإن كان قد أتيح للعقل الغربى الحديث ، أن يكشف اللاشعور (الشعور الباطن) ليرى فيه - فقط - مادة جديدة لعبادة الوثنية ؛ فإنه يكون بذلك قد أقام بينه وبين الله حاجزاً جديداً ، عوضاً عن اغتنامه فرصة جديدة تزيد من الله قرباً . وإنها - دون شك - لفرصة جديدة للعلم والدين ، أجدر بهما أن ينهزاها معاً لتحقيق مزيد من القرب من الله . ويتأتى ذلك بأن يتوفرا معاً على تفهم مخلوق الله المتغاير - أى النفس - فى أعماق لاشعورها ، وفى سلوكها الشعورى ؛ على السواء . فإن تأتى ذلك ؛ فأى كسب يناله العلم والدين جزاء وفاقاً لهذا الجهد المشترك ؟

حقاً ؛ إن الجزاء سيكون رائياً . فإن اللاشعور - لا العقل - هو أداة الإنسان ووسيلته إلى حياته الروحية . إنها ينبوع الشعر والموسيقى والفنون المرئية ، وهى السبيل الذى تسلكه النفس إلى الاتحاد مع الله . إن الهدف الأول لهذه الرحلة الفاتنة التى ترتادها النفس - أن تتغلغل بعيداً فى نبضات القلب . فإن للقلب عللاً خاصة به ، لا يدركها العقل .

والهدف الثانى للنفس البشرية من هذه الرحلة - أن تكشف عن طبيعة الاختلاف بين الحقيقة المطابقة للعقل والحقيقة التى يدركها الحس ، وتتعرف عليها البديهة . ومبعث الخلاف ، إيمان كل من الحقيقتين - وحدها - بأنها تملك الحقيقة الأزلية .

والهدف الثالث : محاولة العثور على القاعدة الأساسية للحقيقة الأزلية . تلك القاعدة التى ينبغى أن تقوم عليها : الحقيقة العقلية ، والحقيقة الحسية .

والهدف الأخير للنفس البشرية فى هذه الرحلة الروحية - أنها بوصولها إلى الصخرة القابعة فى أعماق عالم النفس ، يتأتى لها أن تبلغ مزيداً من الإلهام الكامل بالله القيوم .

الثانية : من ناحية انتفاء روح المنطق منه ، وهذا ما ينبذه العقل .

وعلى العكس من ذلك ؛ يرى العقل ، اللاشعور متعلماً لا قلب له ؛ اشترى معجزة السيطرة على الطبيعة بشمن قوامه خيانة النفس . إن اللاشعور قد جعل رؤياه للإله تتضاءل وتفق في وضوح النهار العادي .

على أن العقل - بالطبع - ليس عدواً لله ، مثلاً أن الشعور الباطن (أى اللاشعور) ليس في الحقيقة خارج نطاق الطبيعة . إن العقل واللاشعور - كلاهما - من عمل الله ، ولكل منهما ميدانه وعمله المقسوم له . ولا يقتضى الأمر أن بشهر أحدهما بالآخر ؛ إن صدفاً عن العدوان .

وللأسف الشديد ؛ يتجاهل علماء اللاهوت - بخلوص نية - التحذير القائل « إن الله لن يرضيه أن يمنح شعبه الخلاص عن طريق الجدل » . وهذا ما تردده الأناجيل بقولها « كابدوا أيها الأطفال الصغار ولا تمنعهم إن صدوكم عن القدوم إلى ، لأن هذا طريق ملكوت السماء . . . ولن تدخلوا ملكوت السماء حتى تؤمنوا وتصبحوا كما لو كنتم أطفالاً صغاراً » .

والحق ؛ أن اللاشعور - من وجهة نظر العقل - مخلوق يشبه الطفل من ناحيتين :

الأولى : من ناحية أنه في بساطة تفكيره يتمشى مع الله ، ويستجيب إليه تعالى . وهذا أمر يعجز العقل عن مجاراته .



حركة القلب والدم في الحيوان لوليم هارفي

بمقام
الديكتور بول غليوبنمخت

ونحن نجهل هل سمح لهارفي بمشاهدة عملية التشنج والاشتراك فيها ، ومهما يكن فقد فاز من تلك المدرسة بدرجة بكالوريوس في الآداب B. A. سنة ١٥٩٧ . ويرجح أن المدرسة ثقفته تثقيفاً عاماً وجعلته واسع الإلمام باللغتين اليونانية واللاتينية وبمبادئ الجدل الفلسفي والفيزيكا .

ثم غادر ولیم هارفي كمبردج واتجه إلى بادوا بإيطاليا لدراسة الطب ، ولا شك أن شهرة مدرستها الطبية - التي لمع فيها فيزيالوس العظيم ومن بعده فابريسيوس - هي التي جذبت به إلى تلك المدينة . ولا شك أيضاً في أن عبقرية فابريسيوس كانت من حوافز هارفي على الاهتمام بالتشريح الذي أصبح فيه بإرشاده خبيراً . وقد أزعج هارفي في مؤلفه عن حركات القلب الثناء والتعظيم إلى أستاذه فابريسيوس .

وفيما كان هارفي يدرس الطب في بادوا ، كان فابريسيوس يستكمل معلوماته عن صدمات الأوردة التي كان سيلفيوس - أستاذ فيزيالوس في باريس - قد وصفها منذ زمن . إلا أن فابريسيوس كشف عنها من جديد سنة ١٥٧٤ . وقد أشار هارفي بلباقة إلى أن

تعد رسالة « حركة القلب والدم في الحيوان » لوليام هارفي نقطة تحول خطيرة في تطوير الفكر الطبي ، وهذه الرسالة جديرة بترجمة مستفيضة ، غير أن طولها لا يلائم حجم هذه السلسلة . لذلك فقد اختصرنا منها بعض الأجزاء وأبقينا على أجزاء أخرى ، محاولين التبسيط في الترجمة تنكياً بالقارئ عن التوغل في أصلها العسير ، فهو يتسم بالتركيز ، والتعقيد في الكتابة وفي تشابك الحجج ، وصعوبة استخلاص السهل المفيد .

• • •

ولد ولیم هارفي سنة ١٥٧٨ وكان أكبر أبناء توماس هارفي من أعيان فولكستون بولاية كنت . بدأ دراسته في مدرسة كنتربري الابتدائية Grammar school وفي سنة ١٥٩٣ انتقل إلى كلية كايوس بكمبردج (القسم الداخلي) . وكان الدكتور كايوس - مؤسس المدرسة ومديرها - هو الذي أدخل في إنجلترا الدراسة العملية للتشريح ودراسة اللغة اليونانية . وقد استطاع بنفوذه أن يظفر لمدرسته بترخيص يسمح لها كل عام بتشريح جثتين من أجساد من نفذت فيهم أحكام الإعدام .

وقد رافق دوق لينوكس في رحلاته من سنة ١٦٢٩ إلى سنة ١٦٣٢ كما رافق الملك شارل الأول إلى اسكتلند سنة ١٦٣٣ .

ونستطيع أن نعد سنة ١٦٢٨ سنة القمة في حياة هارفي العلمية إذ ظهرت في خلالها في مدينة فرانكفورت أم ماين رسالته باللاتينية عن الدورة وعنوانها :

Exercitatio anatomica de motu cordis et sanguinis in animalibus

أى : « دراسة تشريحية تحليلية لحركة القلب والدم في الحيوان » .

وقد زعم الإيطاليون أن سيزالينو Cesalpino (١٥٢٤ - ١٦٠٣) أستاذ الطب في بيزا سبق هارفي في الكشف عن الدورة الدموية ما بين سنة ١٥٧١ وسنة ١٥٩٣ (أى قبل هارفي الذى لم يعلن عن هذا الكشف إلا في سنة ١٦١٦) . والحقيقة أن سيزالينو كان قد وصف الدورة الصغيرة أى الرئوية ، غير أنه لم يصل إلى معرفة جلية للدورة الكبرى في الجسم بأجمعه ، ومن المحتمل أن يكون هارفي قد وقف على شيء من نظريات سيزالينو عندما كان طالباً في بادوا ، وإن كان قد أكد في الفصل الأول من مؤلفه أنه حاول الكشف عن حركات القلب ووظائفه ، بالملاحظة المباشرة لا بالاعتماد على كتابات سواه (وربما يكون لنا أن نشك في ذلك كما سنرى فيما بعد) وأنه قد عجز ، لبلوغ تلك الغاية ، إلى تشريح الحيوانات وإلى تجارب على الأوعية الدموية في عدد من الحيوانات الحية التى ترى قلوبها بالعين المجردة ، وذلك بالإضافة إلى حيوانات أصغر استعان في ملاحظة قلوبها بعلسة مكبرة ، وأنه عزز برهانه بتشريح الجثث البشرية . ولقد كان هارفي مشرحاً بارعاً :

ويلاحظ أن هارفي قد شغله مسألة الدورة وقتاً طويلاً قبل نشر مؤلفه ، إذ أنه يبدو - في الجزء الثانى

فابريسيوس لم يفهم وظيفة الصمامات على حقيقتها إذ ظن أن الغرض منها هو منع الإفراط في تمدد الأوعية كلما جرى الدم من الأوردة الكبيرة إلى الأوردة الصغيرة ، وأن الشرايين في غنى عن تلك الصمامات لأن الدم فيها في حالة مد وجزر دائبين ، هذا بينما فطن هارفي إلى أن وظيفة الصمامات هى الحيلولة دون ارتداد الدم الوريدي وأنها على ذلك عامل هام في دورة الدم .

وقد نال هارفي سنة ١٦٠٢ - بعد أن أقام خمس سنوات في بادوا - شهادة « دكتوراه في الطب » تميز له مزاوله فنون الطب وتعليمها في كل بلد وفي كل مركز من مراكز العلم . ويبدو أن الدكتور الجديد نال إعجاب أساتذته فقد جاء في شهادته : « ... لقد أجاب في أثناء امتحانه إجابة تدل على البراعة وقوة الذاكرة والعلم إلى حد يتجاوز كثيراً الآمال الكبيرة التى كان المتحنون قد وضعوها فيه » .

وعند عودة هارفي إلى إنجلترا في تلك السنة نفسها نال - بالإضافة إلى شهادته السابقة الذكر - درجة الدكتوراه في الطب من جامعة كمبرج . وبعد سنتين أى في سنة ١٦٠٤ ، استقر في لندن وتزوج من كريمة لانسلوت براون طبيب الملكة الزايت والملك جيمس الأول ، ولم ينجب منها أطفالاً . وانتخب زميلاً بكلية الأطباء سنة ١٦٠٧ وطبيباً لمستشفى القديس بارتولوميو سنة ١٦٠٩ وفى سنة ١٦١٥ عين محاضراً « لومليا » Lumleian lecturer تحت رعاية كلية الأطباء الملكية ، وتلك الوظيفة المشرفة للغاية ، ظل يشغلها حتى سنة ١٦٥٦ حينما استقال منها .

وفى عام ١٦١٧ عين طبيباً عرضياً extraordinary للملك جيمس الأول . فلما توفى جيمس عينه نجله شارل الأول طبيباً اعتيادياً لأسرة الملك . وإضافة إلى هذه المهمة كان هارفي طبيباً لطائفة من أسر النبلاء ، ومن مشاهير مرضاه فرئيسيس باكون الذى لم يحز إعجاب هارفي .

من مذكراته التي يحتفظ بها الآن المتحف البريطاني - أنه عرف الدورة منذ سنة ١٦١٦ عندما كانت سنة ٣٧ سنة ، أى قبل نشر مؤلفه الذي نحن بصددده بالثني عشرة سنة . ولا غرو أن شهرة هارفي تدهورت إلى حد ما بعد نشر مؤلفه ، ذلك أن الكثيرين من أدياء التفكير قد هاجموا . غير أن القدر شاء أن يعوضه خيراً في حياته عن تلك الهجمات ، فقد اعترف الجميع بعد ذلك بصحة كشفه .

وقد اهتم هارفي أيضاً بالتشريح المرضي وهذا منذ بدء دراسته بمدينة بادوا إلى حين وفاته ، وقد نشر (كيل) تقارير عن ٦٣ صفة تشريحية مرضية أجراها هارفي بنفسه ، منها تشريح أجساد أخته ووالده والكثيرين من أصدقائه ، الأمر الذي يشير إلى أنه لم توجد في هذا الوقت في إنجلترا أى معارضة لإجراء الصفات التشريحية .

وتدل تقاريره على استعماله طريقة صحيحة دقيقة في التشريح وعلى محاولته ربط شكل الأحشاء بالحالة المرضية ، وهذا ما يستدل عليه أيضاً من خطابه إلى ريبولان (انظر فيما بعد) . غير أن أمراض الصدمات فاته وأن تفسيراته اصطفت دائماً بالنظريات القديمة المستندة إلى الحرارة والرطوبة والأخلاط وهي النظريات الموروثة من جالينوس أو من أرسطو ، وأن بعض نظرياته الفسيولوجية كانت خاطئة مثل قوله « إن الرئة هي التي توسع الصدر بحركة ذاتية » جرياً على ما كان يعتقد في ذلك العهد .

ومن الحوادث التي تذكر في هذا المقام ، ونحن نعرض لطريقة تفكير هارفي ، ما حدث في قضية ساحرات لانكاشير سنة ١٦٦٤ : فقد طلب إليه أن يتفحص أجسام سبع ساحرات ممن أفلن من الإعدام وأدى تقريره إلى تبرئة أربع منهن . ويبدو لنا مسلك هارفي في تلك القضية مسلكاً طبيعياً ، غير أنه يتم

في الواقع عن سعة صدر وواقعية في التفكير ، وكانت هاتان الصفتان نادرتان في ذلك الزمان الذي كان فيه السير توماس براون (١٦٠٥ - ١٦٨٢) - المشهور بعدم تعصبه الديني - يؤكد إيمانه بالسحر .

وقد ترتب على صداقة هارفي للعرش أن حامت حوله ، بحق ، في أوائل الحرب الأهلية سنة ١٦٤٢ ، شبهات ولائه للملكية ، فدخل عليه فوج من الثوار سرقوا أمتعته وبعثوا مذكراته في التشريح وفي تطور الحشرات وفي التشريح المقارن .

وفي سنة ١٦٤٥ انتخب مديراً لكلية مرتون في أكسفورد ولكنه - بسبب الحرب الأهلية التي شنها كرومويل ضد الملكية - لم يحتفظ بهذا المنصب أكثر من سنة واحدة ، ثم انسحب تدريجياً من الحياة العامة . وما زاد في اعتكافه إصابته بالقرس .

وانشغل في أثناء ذلك الاعتكاف بتحضير رسالته عن توالد الحيوانات de generatione التي نشرت في سنة ١٦٥١ والتي عبر فيها عن فكرة خاطئة في التلقيح ، فحواها أن تلقيح البويضة حدث غير جنساني شبيه بتمنيط الحديد ، غير أن هذا المؤلف قد أطاح بالنظرية القديمة القائلة بانبعاث الحياة من التعفن . وقد أهدى هارفي - دون أن يذكر اسمه - كلية الأطباء الملكية بلندن هدية ثمينة تتكون من مكتبة زاخرة بالمؤلفات ومتحف لغرائب الأشياء ومجموعة من الآلات الجراحية ، غير أن اسم المهدي ما لبث أن عرف قبل الانتهاء من بناء الكلية ، فأمرت باقامة تمثال تذكارى له . ولم تكتف بهذا التكرم فقد اختارته رئيساً لها سنة ١٦٥٤ . فاعتذر لكبر سنه ولإصابته بالقرس وتوالت عليه نوبات هذا المرض حتى قضى نحبه سنة ١٦٥٧ على إثر نزيف في المخ ودفن بمقبرة أسرته في هامستد بولاية لاسكس .

وقد كان ذا خلق قويم جدير بما نال من منزلة رفيعة . وكان مرح الطباع صادق القول نظيف السيرة

الطب في أوروبا قبل النهضة

كان الطب في القرن الرابع عشر الميلادي ما يزال كما تركه جالينوس في القرن الثاني ، لم يكتسب سوى ملاحظات علماء العرب من أمثال ابن سينا وابن رشد والمجوسى والرازى . وكانت سلطة جالينوس تحوطه بسياسها فتحول دون دخول أى ضوء خارجى إلى هذا الحرم . وكان يعزز هذا السياج سلطان الكنيسة التي تبنت نظريات جالينوس لموافقها تعاليمها الخاصة بالتوحيد والروح ، فلم تدع أى عالم لاحق يمس تلك النظريات بتعديل . كما أن علماء العرب مع ما أضافوه من الملاحظات الأكلينيكية الباهرة ومن التحسينات في العلاج الجراحى — لم يحاولوا نقد تعاليم العملاقين الإغريقين النظرية وإنما اكتفوا في التشريح بما كان في كتاباتهما لعدم السماح لهم بإجراء أية عملية تشريحية . وبذلك أصبحت الأوصاف الموروثة عن جالينوس وأبقراط أشبه بالعقائد الدينية عند جمهرة أطباء العرب باستثناء نفر معدود منهم كابن النفيس ، حاولوا — في جرأة بالغة — ولكن في تحفظ شديد أيضاً — أن ينكروا بعض مضمون ذلك التراث .

وقد اتسمت تلك الحقبة الطويلة الممتدة بين جالينوس والقرن الرابع عشر بركود التفكير العلمى وبالكبرياء السفسطى وبالتمسك بحرفية المؤلفات القديمة وجمود الاتجاه المدرسى . إلا أن صحوة النهضة أخذت تدب في تفكيرهم منذ القرن الثالث عشر بفضل عوامل عدة محلية وعمومية .

فمن الأولى :

- .. دخول علماء العرب صقلية وإنشاء الجامعات فيها وفي جنوب إيطاليا ثم في بادوا وبولونيا .
- .. وجود جماعات من المترجمين في طليطلة بأسبانيا وفي صقلية .

عف اليد لم يدفعه دافع دنى ولم ينل أحداً بأذى ولم يتملكه زهو أو غرور . أما الذين عادوه أو هاجموه فقد جابهم بأدب وعف عن قوارص الكلم التي قلغوه بها . بل بلغت به دماثة الخلق أن كمال لم المديح وهو يلحظ حججهم . وكان حديثه سهلاً منظماً ممتعاً . وكان اطلاعه واسعاً لا في الطب فحسب بل كذلك في التاريخ الحديث والقديم والعلوم السياسية . وكان يستمتع بقراءة الشعراء القدامى ، لا سيما فيرجيل ، بل كانت تستبد به النشوة من قصائد فيرجيل حتى لي طرح الكتاب من يديه ويطلق صيحات الإعجاب بما قرأ وينفض من شدة الإنفعال . وكان محباً لأسرته يحنو عليهم ويعيش معهم في وئام . وقضى السنوات العشرين الأخيرة من عمره تاركاً إدارة شؤنه المادية إلى أخيه (إلياب) . وكان لإخوته من التجار الناجحين . أما عقيدته الدينية فكانت قوية وعملية . لم يدع فرصة في كتاباته عن التوالد إلا عبر فيها عن إيمانه بقدره الله الشاملة وتأثيرها المباشر على سير شئون الكون . وآمن كما آمن الفلاسفة القدامى بوجود ذهن محرك أعلى يهيمن على الوجود .

أما عن هيئته فقد وصفه «أوبرى» بأنه كان قصير القامة مستدير الوجه تضرب بشرته إلى لون الزيتون ، ذا عينين صغيرتين سوداوين تشعان حيوية ، وشعر أسود فاحم اشتعل شيباً قبل أن تدركه المنية بعشرين عاماً . وكان سريع الانفعال ، يحمل في ميعه الشباب خنجراً يمتشق لأنه الأسباب . فلما تقدمت به السنون واشتد وطأ الآلام عليه أصبح سريع الضجر تنتابه نوبات من الضيق ، ويروى أن أحداً لم يستطع منعه من غطس قدمه المولئة في ماء مثلج ذات يوم من أيام الشتاء القارص حينما أصابته أزمة شديدة من أزمات النقرس .

• • •

رأساً على عقب . فقد كلف هذا العالم بإعداد طبعة جديدة لمؤلفات جالينوس في التشرريح لنشرها في البندقية . فلاحظ - في أثناء قيامه بهذا العمل - أن وصف الإنسان الذي نقل عن جالينوس ، استمدته هذا العالم من دراسة الحيوان فأيقن أن هناك فراغاً ينبغي أن يسده بتأليف كتاب في التشرريح البشري يعتمد على إعادة النظر في الواقع الطبيعي لا على ما قاله جالينوس ، وهكذا فعل ، وأصبح مؤلفه ركناً من أركان النهضة الطبية .

لم يكن العلماء بد من التشرريح لدراسة الجسم البشري وكان التشرريح مسموحاً به ولكن في أضيق الحدود : فقد كانت السلطات في ألمانيا مثلاً تأذن بتشرريح جثة واحدة سنوياً ! أما في جامعة ليريدا بأسبانيا فقد كان الترخيص بجثة واحدة كل ثلاث سنوات ، بينما كان طلاب التشرريح في مجبوحة في باريس وإنجلترا إذ كانت « الحصة » السنوية هناك أربع جثث . ومما كان يقيد دراساتهم أن أطباء ذلك العهد لم يكونوا يعرفون وسائل حفظ الجثث فكان لزاماً عليهم لإنهاء الصفة التشرحية في وقت قصير جداً وإعادة الصفة التشرحية عدة مرات للتحقق مما يرون . ولذا طالما عمدوا إلى سرقة الجثث وشراء أجساد المشوقين :

وأجريت أول عملية تشرريح في باريس سنة ١٤٧٨ أو ١٤٩٤ وبني أول مدرج للتشرريح في بادوا سنة ١٤٩٠ ، ومونبلييه سنة ١٥٥١ ، وبازل سنة ١٥٨٨ ، وباريس سنة ١٦٠٨ ، وبولونيا سنة ١٦٣٧ . ويبدو أن سبب ذلك التقيد الضمن كان الخوف من استغلال التشرريح كأداة للسحر أو للقتل الخفي .

ومما أسهم في تقدم التشرريح إهتمام الفنانين الذين هجروا القواعد التقليدية في كيفية رسم الجسم البشري وسلكوا المسلك الواقعي الذي يأتي بصورة مطابقة للطبيعة وأخذوا يوضحون عضلات الجسم وأطرانه

: . المؤلفات العربية التي أتاحت لعلماء أوروبا الاطلاع على تراجم للنصوص القديمة مضافاً إليها ما ابتكره علماء الشرق العربي ومصر وصقلية والأندلس . . طرد علماء بزنطة من الأستانة وهجرتهم إلى أوروبا حاملين مؤلفات ومخطوطات ثمينة هرع أثرياء أوروبا - وبخاصة أثرياء إيطاليا - إلى اقتنائها .

: . بث هؤلاء روحاً علمية جديدة متحررة من ضغط الفلسفة الكلامية التي كانت قد فرضت نفسها على التعليم قروناً طويلة في الغرب .

ومن الثانية :

: . اختراع فن الطباعة الذي فتح كنوز الماضي بين أيدي طلاب العلم .

: . الكشوف الجديدة والأسفار التي عرفت أوروبا بالعالم ووسعت أفقها الجغرافي وقوضت خرافات الماضي وأطلعت علماء أوروبا على علوم الأمم الأخرى : لم تحقق هذه الصحوة بين يوم وليلة وإنما كانت انزلاقاً بطيئاً على مدى قرنين تباينت مواقيتها في مختلف الأقطار الأوروبية ، وكانت إيطاليا الجواد المحلى في هذا المضمار إذ بدأت تنفض النعاس عن جفونها حول سنة ١٣٥٠ ميلادية فسبقت سواها بنحو قرن ونصف :

وكانت الظاهرة الأولى لتلك النهضة الثابتة الرجوع إلى أمهات المصنفات القديمة وإلى المصادر الموثوق بها ، ولكن الرجوع في هذه المرة كانت تستحثه روح التحصيل مجردة من الهبة الكاذبة لحوافز التبديل . ولم يعد النقد حبيس الدائرة الشكلية بل اعتمد على المقارنة بالتجربة على الطبيعة وعلى الملاحظة المباشرة . ومن هنا بدأ العلماء يتساءلون : « هل كانت أوصاف جالينوس وأرسطو توافق الطبيعة ؟ » :

ولعل مما يبرز هذه الظاهرة الثورية الجديدة تاريخ مؤلف فيزيالوس في التشرريح De humani corporis fabrica libri septem الذي قلب العلوم التقليدية

الرسالة

تألف رسالة هارفي من مقدمة طويلة ومن سبعة عشر فصلاً مبوراً تبوياً مدرجاً منطقياً .

أما المقدمة فستتناولها بشيء من التفصيل لدلالاتها على حالة هارفي الفكرية عندما شرع في دراسته وعلى طريقته في النقد والتحليل . يبدأ هارفي بسرد أقوال من سبقه من العلماء وعقائد العامة وما جرى عليه التقليد ليثبت منها ما يطابق الحقيقة وليصحح الخطأ ، وهذا عن طريق المقارنة بنتائج التشريح والتجارب المتكررة والملاحظات المضبوطة . إذ أن المشرحين والأطباء والفلاسفة كانوا مجمعين في تبعيتهم لرأى جالينوس وهو أن حركة النبض والغاية منه لا تختلفان عنهما فيما يخص التنفس ، اللهم في أن الأول يتناول الروح الحيواني والثاني يتناول الروح الحيوى ، ومن هنا أكدوا - كما أكد ذلك أيضاً هيرونيوموس فايريسيوس دى أكوابندنتى "Hieronymus Fabricius de Aquapendente" في الكتاب الذى نشره عن التنفس قبيل ظهور المؤلف الذى نحن بصددده أنه بما أن نبض القلب والشرابين لا يكفيان لتبوية القلب ولتبريده فإن الرئتين شكلتا للإحاطة بالقلب : فيبدو من تلك الأقوال أن كل ما ذكر عن الإنقباض والانبساط إنما قيل بالإشارة إلى الرئتين . ولكن بما أن تكوين القلب وحركاته تختلف عن تكوين الرئة وحركاتها . وبما أن حركة الشرابين تختلف عن حركة الصدر فإن هارفي رجح أن لهذه الحركات أغراضاً وأفعالا مختلفة .

ثم يمضى إلى سياقة البرهان على أن الأوعية لا تنحوى إلا دماً ، مستنداً إلى تجارب جالينوس وإلى تجاربه الخاصة ويفسر وجود الروح في الدم بأن فصلهما محال كما أن الفصل بين الماء وحرارته محال .

ثم يمضى في اعتراضاته فينكر أنه يمكن الاستنتاج أن النبض والتنفس غرضهما واحد وهذا من أن

ويعنون عناية خاصة برسم الوجه ، حريصين في ذلك على تصوير ما تراه العين ، وقد أدى بهم هذا المسلك الجديد إلى استصحاب الأطباء ، وكان منهم ليوناردو دافنشى الذى مارس التشريح وألف فيه ، وقد رسم دافنشى أكثر من ألف وخمسةائة لوحة تشريحية تحفظ الآن بقصر وندسور بإنجلترا ، واشترك أشهر الرسامين في تزوين كتب التشريح بلوحات فنية غاية في الروعة والجبال والدقة .

واشتهرت في التشريح مدرسة بادوا إلى حد أن كبراء مشرعى هذا الجيل مارسوا فنهم فيها ، نذكر بين هؤلاء فيزاليوس وفاليوس وفابريشى دى أكوا بندنت ، وتلك هى المدرسة التى تتلمذ فيها هارفي .

وفي مسهل القرن السادس عشر كانت معرفة التشريح الوصفى للجسم البشرى قد اكتملت وبذلك تمها للتقدم أن مخطوطه التالية ألا وهى دراسة وظائف الأعضاء على النهج الواقعى الجديد المتجرد مما كان يشوب النهج السابق من تخيلات وفروض تغشاها ظلال من النظريات الفلسفية والعقائد الدينية والخرافات الموروثة أو المبتدعة : وجاءت براهين التشريح المادية فجرفت أصحاب التقليد الأعمى .

وقد انقسم الفكر الطبى في تلك الحقبة إلى ثلاثة مناهج هى :

- منهج الرجعيين المستميتين في الذود عن النظريات التليدة .

- منهج المتحررين من « الأقداس » الموروثة البانين نظرياتهم الجديدة على أسس من التأملات العقلية المجردة .

- منهج المعتمدين على الملاحظة والتجربة ، والخاصين لحك التجربة وسلطانها الأعلى ، البانين طباً جديداً على تلك الأسس الراجعة .

في هذا الجو الذى يعترك فيه التجديد والرجعية والجدل نشأ وليم هارفي .

الظاهرين تسرعان وتقويان سوياً تحت تأثير العوامل المختلفة - وهذا ما قاله جالينوس - إذ أنه يمكن ملاحظة تباين بينهما في حالات يذكرها - كما يهاجم الفكرة القائلة بأن وظيفة البطين الأيمن هي التغذية بينما أن وظيفة البطين الأيسر هي صناعة الروح الحيوى والحياة - بانياً حجته على تشابه البطينين من حيث تجهيزهما بالألياف وبما يشبه الشدادات وبالصمامات . . الخ ، ومن حيث وجود دم أسود متجلط في الأذنين عندما تشرح اللجنة ومن حيث تشابه عملهما وحركاتهما ونبضهما ، ويتساءل لماذا يربط عمل الصمامات ، وهي متشابهة التركيب ، تارة بالدم وطوراً بالروح ، ولماذا يتساوى الشريان الرئوى بالوريد الرئوى في الحجم إن لم تكن وظيفة كل منهما متماثلة ، ويعيد سؤال ربالدو كولبو Realdo Colombo : « ولم تسرى في الشريان الرئوى تلك الكمية الضخمة من الدم التى تساوى مجموع ما يمر في الوريدين الحرقنيين ؟ » ويمضى فى أسئلته : « إذا كان البطين الأيسر يستمد خاماته (دم وهواء) لصنع الروح من الرئة ومن جيوب القلب اليمنى ، وإذا كان يرسل الدم المشحون بالروح إلى الأورطا ثم يسحب من الأورطا عينها الأنبخرة النخانية ليدفعها إلى الرئة عن طريق الوريد الرئوى ، وإذا كان الروح يستمد من الرئة ليوصل إلى الأورطا فكيف يفصل بين الروح والأنبخره وكيف يستورد كل منهما ويصدر عن الطريق نفسه دون حدوث أى اختلاط بينهما ؟ » . ثم يسأل أيضاً : « إذا كانت الصمامة المترال تسمح بمرور الأنبخرة إلى الرئة فكيف تقف في سبيل الهواء ؟ » .

وينهى قائلا : « يا إلهي ! كيف تعوق الصمامة المترال ارتداد الهواء ولا تعوق ارتداد الدم ؟ . كيف يستنون وظيفة واحدة إلى الشريان الرئوى ذى الغلاف

الشرياني (أى القوى) بينما يولون الأوردة الرئوية المرنة والرخوة ثلاث أو أربع وظائف ؟ إنهم إذ يقولون إن الأنبخرة تسرى في الوريد الرئوى من القلب إلى الرئة وإن الهواء يسرى فيه من الرئة إلى القلب ، أقول إن الطبيعة لم تعتد تخصيص مجرى واحداً لحركات عكسية ، وإذا كانت الأنبخرة تنسلل إلى الوريد كما تنسلل إلى الشعب فلم لا تنطلق من الوريد الرئوى إذا فتح ؟ » .

وآخر هجوم يشنه هارفى على الأقبليين في هذه المقدمة يوجهه إلى عقيدة اعتنقها العالم قروناً وأخذها عن جالينوس وإن كان ثار عليها ابن النفيس قبله بأربعة قرون ، وهى الإيمان بوجود مسام بين البطينين . ويمكن تقسيم حججه إلى ست نقط .

أولاً : يؤكد عدم وجود أية مسام في الحاجز بل أن قوام الحاجز أسمك وأصم منه في أى جزء في الجسم عدا العظام والأوتار .

ثانياً : يفرض جدلاً وجود هذه المسام فيسأل كيف ينفذ شيء من بطين إلى الآخر إذ أنهما يتقبضان وينبسطان معاً .

ثالثاً : يسأل لماذا لا يقال إن الأيمن هو الذى يستمد الروح من الأيسر بدلا من العكس (١) ؟

رابعاً : يستعجب مرور الدم من مسام لا ترى بينما خصصت للهواء مجار واسعة .

خامساً : ما فائدة الشرايين الأكليبية التى تغذى الحاجز إذا كان الدم يمر فيه .

سادساً : إذا كانت الطبيعة اضطرت في الجنين - وأنسجته رخوة - إلى تمرير الدم من اليمنى إلى اليسار

(١) أعطى هارفى في الملاحظة السابقة وأصاب في هذه الملاحظة إذ أن الدم - عند وجود فتحة خلقية في الحاجز - يمر من الأيسر إلى الأيمن إن لم يرتفع الضغط في الشريان الرئوى .

عن طريق الفتحة البيضاء فكيف سهل عليها في البالغين تمريره دون مجهود عبر الحاجز الذي يزداد صلابة مع السن .

ويختتم هارفي دفعه مستنتجاً ، مما يشوب أقوال الأقدمين من قصور وتضارب وعموض ، ضرورة إعادة النظر في القضية بأجمعها .

• • •

سرد هارفي في الفصل الأول بعد مقدمته الدوافع التي حفزته إلى الكتابة ، وهي حيرته التي شبهها بحيرة أرسطو لإزاء مد وجزر نهر يوريبوس ، والنقص في مؤلف هيرونغوس دي أكوا بندنت الذي عرض لكل أجزاء الجسم عدا القلب . ثم تناول في الفصول الأربعة التالية مشاهداته في حركة القلب (فصل ٢) ، وحركة الشرايين (٣) ، وحركة القلب والأذنين (٤) ، وعمل القلب ووظائفه (٥) ، كما تشاهد في الحيوانات الحية ، ذاكرًا أنه أجرى هذه المشاهدات على ذوات النبض البطئ كالصفادع والثعابين والأسماك والقواقع وأبي جلمبو والحمار ، وفي الحيوانات الثابتة الحرارة قبيل وفاتها عندما تبطؤ حركة قلوبها . ولاحظ أن القلب - في وقت ضربة النبض - يرتفع ويضرب الصدر ويتقبض ويتصلب كمضلات العضد عند الحركة ويشحب لونه ويندفع منه الدم بشدة إذا وخر . وهذا على نقيض الرأي المألوف بأن النبض يحدث عند امتلاء القلب وأن حركة القلب الجوهرية هي الانبساط وكذلك على نقيض قول فيزيوس إن ألياف القلب موضوعة على شكل حزام متوازية من الصفصاف ، متى تنقبض تقرب قمتها من قاعلتها فتنبعج جوانبها كالأكواس ويتسع تجويفها ويلخل فيه الدم .

أما الشرايين فإنه لاحظ أن امتلاءها يقارن انقباض القلب وأنها في هذا الحين في حالة انبساط وأن هذا صحيح أيضاً في حالة الشريان الرئوي والبطين الأيمن

كما أن النبض يقف عند توقف البطين ويضعف إذا ضعف انقباضه وأن الدم يتدفع بقوة من الشرايين إذا وخزت وقت انقباض القلب وانبساط الشرايين . فاستنتج من هذه المشاهدات أن انقباض القلب يعاصر انبساط الشرايين وأن الشرايين تمتلئ كالقرب بدافع الدم الذي يأتيها من القلب وأنها لا تتمدد من ذاتها كالمنفاخ . وأن كل شرايين الجسم تتمدد تحت تأثير محرك واحد هو انقباض البطين كما تنتفخ أصابع القفاز معاً إذا نفخ فيه . وهنا ذكر حالة مريض بورم شرياني في الرقبة كان نبضه في الناحية المصابة أضعف منه في الناحية الأخرى لأن جزءاً من الدم تحول إلى الورم . أما عن الأذنين فبدأ يقول إن بوهان (Pauhan) وريولان (Riolan) وهما من أوسع الناس علماً وأكثر المشرحين مهارة قد وصفا أربع حركات للقلب تمتاز في المكان والزمان : اثنتان للأذنين وإثنتين للبطينين . وهو مع احترامه لما يقول إنها أربعة في المكان ولكنها اثنتان في الزمان لأن الأذنين متوقفتان والبطينين متوقفتان وإن حركة الأذنين تسبق حركة البطينين وإنه قبيل الوفاة يتوقف البطينان بينما يستمر الأذنان في الحركة ، فإذا وضع أصبع على البطين يمكن حس انقباض الأذنين وإذا استوصلت قمة البطين اندفع منها بعض الدم كلما انقبض الأذنان ، الأمر الذي يدل على دخول الدم إلى البطين مدفوعاً بانقباض الأذنين ليس مجتذباً بانبساط البطين . ثم أضاف ملاحظات مهمة منها أن قطعاً من القلب تستمر في الانقباض بعد فصلها مدة من الزمن وشبه هذا بعضلات بعض الأسماك كما أشار إلى بعض الملاحظات الأخرى عن ظهور حركة القلب في الأجنة . ثم عرض نظرية دورة الدم مفصلة في ثلاثة فصول

(السادس والسابع والثامن) وهنا لمس سبب حيرة من سبقه ، وهو العلاقة الوثيقة بين القلب والرئتين ونسب الشريان الرئوي والوريد الرئوي في الرئة وضياعهما

فيها ، وهو أمر حير العلماء في تفهم الوسيلة التي يوزع بها البطين الأيمن الدم والتي يستمد بها البطين الأيسر ، فدفعهم إلى فرض وجود مسام بين البطينين . وهذه القضية فرد لها الفصل السادس حيث بدأ بملاحظات في التشریح المقارن قائلا إن الدم في الحيوانات ذوات البطين الواحد - كالأسماك - يمر من الأوردة إلى الشرايين عن طريق هذا البطين المشترك ، وبما أن عدد هذا النوع من الحيوان - من أسماك وزواحف - يفوق بكثير عدد الحيوانات الأخرى فيجب قبول مبدأ عام ، هو وجود طريق مفتوح لنقل الدم من الأوردة إلى الشرايين عن طريق تجاويف القلب ، على أنه قانون عام . ويتدرج من البرهان المستمد من النشوء القبلي إلى النشوء الذاتي ويقول إن علاقة الأوعية المرتبطة بالقلب تختلف في أجنة الحيوانات ذوات الرئة عنها في البالغين :

(١) لأن الوريد الأجوف متصل بالوريد الرئوي مباشرة عن طريق الفتحة البيضاوية وهذه الفتحة مكونة على شكل صمامة تمنع ارتداد الدم وهي تزول تماماً عند البالغين . (٢) لأنه يوجد في الأجنة قناة شريانية تصل بين الشريان الرئوي والأورطا ، ومع أن هذه القناة غير مزودة بالصمامات فإن صمامات الشريان الرئوي تمنع أي ارتداد . ولا يمكن القول بأن هاتين الوصلتين جعلتا لتغذية الرئة إذ أنهما تزولان عند البالغين ، ولا بأنهما ضروريتان لأن قلب الأجنة لا ينبض وهذا غير صحيح . والطبيعة إذن تستعمل البطينين كبطين واحد في الأجنة قبل أن تبدأ رثنائها في العمل ، أي عندما تشابه الحيوانات المجردة من رئة ، فتنقل الدم من الوريد الأجوف إلى الأورطا عن طريق مفتوح كأن الحاجز بين البطينين لا وجود له . فإذا كانت طرق الانتقال ظاهرة بهذا

الوضوح في خلال فترة من حياتها لا تعمل فيها الرئتان فلم لا يستنتج من هذا أن العملية نفسها تتم في البالغين - عندما تغلق الطرق المفتوحة - عبر الرئة ؟ وما هو الداعي إلى إغلاق هذه الممرات دون أن تفتح ممرات أخرى ؟ وعد هارفي بالإجابة على هذا السؤال في رسالة أخرى ، لأن له في هذا الصدد ملاحظات عديدة :

وفي الفصل السابع يقول : إن ليس هناك ما يمنع تسال الدم من البطين الأيمن إلى الأوردة الرئوية عن طريق الرئة وشبه هذا بمرور العرق في الجلد وأدوار البول من الكلى بعد شرب كمية من الماء مع أن نسيج الكبد والكلى اللذين تمر منهما السوائل أكثر بكثير من نسيج الرئة ، بالإضافة إلى أن نبض البطين الأيمن يدفع الدم بقوة في الرئة فيوسع أوعيتها ومسامها وأن حركة الرئة في أثناء التنفس تفتح وتغلق المسام والأوعية كما يحدث في الأسفنج :

وإذا كان وجود الدم في الوريد الرئوي والبطين الذي لا بد وقد أتى إليهما من الأوردة لا يقنع المعارضين وإذا كان هؤلاء لا يقبلون إلا سلطة حجج السابقين فإن جالينوس ذاته وافق على نظرية مرور الدم من الشريان الرئوي إلى الوريد الرئوي ومن هذا الوعاء الأخير إلى البطين الأيسر والشرايين ، غير أنه قال إن هذا ينتج عن ضربات القلب وحركة الرئة التي لا تنقطع ، وأضاف هارفي أن وجود الصمامات يحتم مرور الدم في اتجاه ثابت وأن الطبيعة عندما رأت أن يمر الدم في الرئة اضطرت إلى إضافة بطين آخر هو الأيمن لدفع الدم عبر الرئة وبذلك يمكن القول بأن البطين الأيمن جعل حقاً للرئة ، وجعل لتمرير الدم فيها وليس لتغذيتها .

وفي الفصل الثامن يقول: إنه استنتج بالتأمل في حجم الأوعية، ومن كمية الدم التي تنقل فيها، ومن قصر الوقت الذي يستغرقه النقل، ومن استحالة ورود كل الدم من الأطعمة دون أن تفرغ الأوردة أو تنفجر الشرايين اللهم إلا إذا وجد الدم سيلاً يسلكه ليعود من الشرايين إلى الأوردة، استنتج من كل هذا وجود حركة دورية للدم، تحقق منها فيما بعد بالبرهان، كما تحقق من أن البطين الأيسر يدفع الدم في الشرايين فيوزعه على أجزاء الجسم كما يوزعه البطين الأيمن في الرئة، ثم يمر الدم في الأوردة والوريد الأجوف ويعود إلى البطين الأيسر، وهذه الطريقة تغذي الأنسجة بدم دافئ لطيف كامل مشبع بالغذاء. وبالعكس فإن هذا الدم في الأنسجة يصبح بارداً متجلطاً نافذ المفعول فيعود إلى القلب ليستعيد الكمال.

وفي الفصل التاسع يتناول هارفي المسألة بالحساب، واستعمال الحساب عند العرض للمسائل الحيوية هي بدعة ابتدئها، فيقدم ثلاثة براهين وهي:

أولاً: أن الدم ينقل دون انقطاع من الوريد الأجوف إلى الشرايين بكمية لا يمكن أن تتوفر من الأطعمة.

ثانياً: أن الدم يدفع في مجرى مستمر ومتساو غير منقطع في كل عضو من أعضاء الجسم بكمية تفوق بكثير حاجتها الغذائية، كما أنها تفوق ما توفره كمية السوائل بأجمعه.

ثالثاً: أن الأوردة تعيد هذا الدم بالطريقة نفسها. ثم يفرض هارفي أن سعة تجويف القلب عند امتلائه أوقيتان من الدم وأن ربع أو حتى ثمن هذه الكمية يخرج منه مع كل نبضة، فإن القلب بعد نصف ساعة يكون قد ضرب أكثر من ألف ضربة وأحياناً أربعة آلاف،

وتكون بهذا كمية الدم المطرودة نحو ألف مرة نصف أوقية أي كمية تفوق ما يحويه الجسم بأجمعه. ثم يفرض جدلاً أن هذا لا يحدث إلا مرة واحدة يومياً فإنه ما زال واضحاً أن كمية الدم التي تمر في القلب تفوق كل ما يدخل الجسم من طعام أو كل ما تحويه الأوردة، وهذا يفسر إمكان تفرغ جسم الحيوانات مما تحويه من دم في وقت قصير بفتح شريان، كما يفسر الظاهرة التي دعت الأقدمين إلى الاعتقاد بأن الشرايين لا تحوي إلا روحاً في أثناء الحياة، إذ أن الشرايين فارغة بعد الموت بينما الأوردة ممتلئة، هذا أن الدم لا يمكنه المرور من الأوردة إلى الشرايين بعد أن تنقطع حركة الرئة، ولكن بما أن القلب يستمر في النبض بعد وقوف الرئة فإن البطين الأيسر يستمر في تفرغ الدم في الشرايين دون أن يصل إليه شيء منه، وهذا هو السبب أيضاً في توقف الأنزفة في حالة الإغماء عندما تضعف حركة القلب، وفيما يجده القصابون من صعوبة في جمع الدم إذا لم يسرعوا في فتح رقبة الثور بعد ضربه على رأسه قبل أن يتوقف قلبه:

أما الفصل العاشر فإن هارفي يصف فيه تجربة ربط الوريد الأجوف في الثعبان، وهي العملية التي يتبعها فراغ الجزء الموجود بين موضع الربط وبين القلب، وزوال اللون الأحمر من القلب، وانكماش حجمه لقلّة الدم الموجود فيه، وكل هذا يعود إلى أصله إذا ما فك الرباط. أما إذا ربط الشريان فإن الجزء الموجود بين القلب وموضع الربط يمتلئ حتى يكاد ينفجر ويزيد لونه احمراراً، وفي هذا دليل على أن أسباب الموت على نوعين: الوفاة بالنقص والوفاة بالاختناق أو الامتلاء.

وفي الفصل الحادي عشر يربط الذراع رباطاً على درجتين من الشدة: أول رباط يوقف النبض وهو الذي

يجرى تلخى الحيوانات واستئصال الاورام وهو يمنع الغذاء والحرارة من المرور فيضمر الجزء مربوط ويموت ثم يفصل نتيجة لذلك ، وثانى رباط يسمح بحس النبض وهو الذى يجرى فى أثناء عملية الفصد . وإذا أجريت العملية الأولى على ذراع رجل فلان الشريان يتوقف عن النبض تحت الرباط ، أما فوقه فلانه يزداد شدة كأن الشريان يحاول التغلب على عائق الرباط ، أما إذا أرخى الرباط جزئياً فلان اليد والذراع تتورمان وتبدو الأوردة متمتلة ومعقدة ، وإذا وضع أصبع على طرف الرباط فى الوقت الذى يرخى فيه فلان الدم يحس وهو يمر تحت الأصبع ، كما أن الشخص المربوط الذراع يحس بالدم وهو يندفع فى الشرايين وفى اليد ، كذلك فلان امتلاء الشريان يلاحظ فوق الرباط فى حالة الرباط الأولى وتحت الرباط فى الحالة الثانية ، وهذا يدل على أن الدم يدخل الأطراف عن طريق الشرايين وأنه يعود عن طريق الأوردة . أما أن الدم فى الحالة الثانية يدخل الذراع من فوق عن طريق الأوردة فهذا غير صحيح إذ أنه يستحيل إعادة الدم من تحت الرباط إلى فوقه بالضغط ، وعلى هذا فإذا أرخى الرباط فى أثناء عملية الفصد فلان سيل الدم يتوقف لأن طريق عودته أعيد فتحه . وكل هذا يدل على مرور الدم من الشرايين إلى الأوردة وليس من الأوردة إلى الشرايين ، وهذا لا يتأتى إلا بوجود وصلات بين الشرايين والأوردة . وليس سبب الانتفاخ هو الحرارة أو إحداث الفراغ فى العضو إذ أن الحرارة أو الفراغ قد يجذبان الدم ولكن الامتلاء يقف عند الحد الطبيعى .

وفى الفصل الثالث عشر يفسر اتجاه مرور الدم من الأطراف إلى القلب فى الأوردة على أنه نتيجة لوجود

صمامات فى الأوردة ، وهذه الصمامات التى وصفها أول من وصفها أكوابندنتى Aquapendente أو - حسب قول ريولان - سلفيوس (Sylvius) ، مرتبة بحيث لا تسمح بعودة الدم إلى الأطراف ، وقد احتار الكاشف عنها فى معرفة وظيفتها . أما القول بأنها مجمولة لمنع الدم من النزول إلى أسفل فإنه قول لا يكفى إذ أن أطرافها فى أوردة الرقبة متجهة إلى أسفل بحيث تمنع ارتفاع الدم ، أى أن الأوردة ليست كلها متجهة إلى أعلى ولكنها متجهة دائماً نحو القلب ، ويضيف هارفى أنه ليس للشرايين صمامات إلا عند جذورها وأن للكلاب والثيران صمامات فى مواقع لا تؤثر فيها جاذبية الأرض ، فيذهب إلى أن الغرض الوحيد منها هو منع مرور الدم من الأوردة الكبيرة إلى الصغيرة ومن مركز الجسم إلى الأطراف . ويضيف أنه تمكن فى أثناء تجاربه من تمرير مرود من الطرف إلى الجذع ولم يمكنه العكس .

ثم يصف تجربته المشهورة وفحواها أنه إذا ربط ذراعاً فوق الكوع فلان بعض العقد تظهر على مجرى الأوردة ، وهذه العقد توافق الصمامات ، فإذا حلب الوريد تحت الرباط من فوق إحدى الصمامات وطرف الأصبع ما يزال ضاعطاً فى أسفل محل الحلب ، فلان الوريد لا يمتلئ من فوق حتى وإن كان ممتدداً فوق الصمامة . وإذا حلب الآن الوريد باليد الأخرى من فوق الصمام الممتلئ بالدم فى اتجاه من أعلى إلى أسفل ، فلان الجزء الممتلئ ينتفخ دون أن يمتلئ الجزء الفارغ ، وبالإضافة فلذا ربطت ذراع وضغط على وريد بأصبع ثم حلب الوريد باليد الأخرى من موضع هذا الأصبع إلى فوق الصمامة الموجودة فوقه فلان هذا الجزء يلبث فارغاً ولا يمكن للدم العودة إليه كما روى سابقاً ، ولكن إذا رفع الأصبع الأول فلان الجزء الفارغ يمتلئ مباشرة .

وفي الفصل الرابع عشر سرد نظريته في الدورة الدموية طبقاً لما أسلفنا ذكره .

ولم يفت هارفي - وهو كما رأينا قد تشبع بالزرعة التجريبية - أن يدعم نظريته بالحجج المألوفة في ذاك الزمن ، وقد ساق تلك الحجج في الأبواب الثلاثة التي ختم بها رسالته ليبرهن بها على أن الدورة ضرورية .

أولاً : القلب منبع الحرارة والحياة ، فيجب أن يعود الدم إليه بعد تبريده في الأطراف ليستعيد حرارته ، وهنا أخطأ هارفي وإن كان اتبع النظريات السائدة إذ أن الحرارة تتولد في الأنسجة وبخاصة في العضلات والأحشاء الداخلية .

ثانياً : أن القلب هو المخزن المركزي الوحيد الذي يوزع الدم على كل عضو بالنسبة الواجبة وهي نسبة يحددها حجم الشريان الذي يغذي العضو .

ثالثاً : أن توزيع الدم وحركته يحتاجان إلى محرك هو القلب .

وفي الفصل السادس عشر يستنتج الدورة للمامتها لبعض الملاحظات : كالتى تتعلق بالجروح المسمومة وعض الثعابين والحيوانات المصروعة ، والعدوى بالزهرى . الخ ، حيث يصاب الجسم بأكله بينما يبدو محل العدوى سليماً ، الأمر الذى يدل على سير العدوى عن طريق الدم إلى القلب الذى ينشرها في الجسم . أو كالتى تتعلق بتأثير العقاقير على الجسم عند استعمالها من الخارج بسبب امتصاصها في الأوردة كما تمتص الأطعمة من الأمعاء .

وتناول هنا أول مرة الدورة البابية قائلا إن الدم يصل إلى الأمعاء عن طريق شرايين المساريق ثم يعود مع الكيلوس عن طريق الأوردة المساريقية إلى الوريد البابي فالكبد ، وأن الدم في هذه الأوردة - على نقيض

ما يظنه الكثيرون - يشبه الدم الوريدي تماماً وهذا لقلة الكيلوس بالنسبة للدم المزوج به (كنقطة ماء في برميل من النبيذ) وأنه لا يمكن تصور وجود حركتين مضادتين في الأوردة البابية ، وهى مرور الدم من الكبد إلى الأمعاء ، ومرور الكيلوس من الأمعاء إلى الكبد . أما الكبد فقد وضعته الطبيعة في مجرى هذا الخليط من الدم والكيلوس ليتحول الخليط فيه ولئلا يصل ناقص النضوج إلى القلب . ولذا فإن الجنين لا يحتاج إلى كبد بل يمر دم الأمعاء فيه مباشرة إلى الوريد السرى عن طريق وصلة خاصة ، وبعد الوريد السرى يصل إلى القلب مختلطاً بالدم الواصل من الخلاص . ثم يضيف فقرة في الطحال قائلا : إن الدم المتقل بالبراز الواصل من الأوردة الباسورية الآتية من الأمعاء الغليظة إلى الطحال ، وكذلك الدم الحمل بمواد أخف من المعدة عن طريق الأوردة الأكيلية الخلفية والمعدية ، يصلان إلى الطحال حيث يمتزجان بكمية كبيرة من الدم الدافئ ثم يدخلان باب الكبد بعد أن نالا قسطاً وفيراً من التجهيز .

أما الباب السابع عشر وهو الأخير فهو باب في التشریح المقارن . يبدأ فيه فيقول إن الحيوانات البدائية كالديدان ليس لها قلب لبرود طبعها وصغر حجمها وتساويها في القوام ، لأنها لا تحتاج إلى محرك بل إنها تمتص وتطرد بحركة من جسمها بأكله ، كأن الجسم يستعمل على نحو قلب .

أما في غير هذه الحيوانات فإن القلب يزيد فيها حجماً وتعقيداً ، ويزيد عدد تجويفاته كلما زاد حجم الحيوان وكمية دمه ، حتى أن أكلها يحتاج إلى بطين ثان وإلى رتئين . وكلما وجدت رتئان وجد بطين آمن ، وهذا لا يوجد إن لم يوجد أيضاً بطين أيسر ، ثم أوما إلى أن البطين الأيسر أسلم وأصخم وأقوى من الأيمن

وأن الشدادات والعصائب اللحمية فيه أسماك في البالغين وفي الذكور وفي ذوى الأجسام القوية العضلات منها في غيرهم وهذا لأن مجهوده في توزيع الدم للجسم كله أكبر من مجهود البطين الأيمن .

وبعد هذا تأمل في الصمامات التي لا تسمح بمرور الدم إلا في اتجاه واحد . ثم في الأذين وبخاصة في الأذين الأيمن الذي سماه المحرك الأول للقلب ، (وهو في هذا أصاب إذ أن مركز حركة القلب موجود في البطين الأيمن) . وفي هذا الجزء من تأملاته أظهر معرفة مستفيضة بعدد ضخم من الحيوانات ، ثم قال إن حجم الأذين بالنسبة إلى البطين أكبر في الجنين منه في البالغين كما أن الأذين ينشأ قبل البطين لأن الجنين الصغير لا يحتاج إلى بطين وأن الطبيعة لا تخلق عضواً إلا إذا كانت خصصت له وظيفة .

وانتهى مؤكداً مع أرسطو أن القلب ملك الجسم فإنه يتكون فيه قبل غيره ، ويملك أقوى سلطة ، وهو الأصل والمنبع لكل قوة .

إلى أى حد كانت نظرية هارفي وليدة فكره ؟

لقد أسلفنا أن نظرية جالينوس ظلت مسيطرة على الفكر الطبي حتى النهضة الغربية في القرن السابع عشر وأومأنا إلى أنه لم يعارضها أحد عدا عالم عربي مارس الطب ودرسه في القاهرة في القرن الثاني عشر الميلادي ، هو ابن النفيس المسمى أيضاً بالقريشي ، وهو الذي جزم بأن الدم يسرى من البطين الأيمن إلى التجويف الأيسر عن طريق الرئة ، ووصلت به الجراحة إلى نقض الفاضل جالينوس والشيخ الرئيس ابن سينا . فلقد ذهب إلى أن التشريح يكذب وجود أية منافذ بين البطينين ، وفي هذا ما قد يدل على إجرائه صفات تشريحية ، فكان لهذا العالم الفضل في وصف الدورة الصغيرة أو

الرئوية أول مرة وإن لم يهتد إلى تعميم الصورة ووصف الدورة الكبيرة .

ولقد زعم أن تعاليم ابن النفيس ظلت منسية إلى ما قبل ثلاثين سنة من اليوم وذلك عندما قدر لها البعث بفضل طبيب مصري هو الدكتور محي الدين التطاوى الذي كشف في برلين عن مخطوط « شرح تشريح القانون » لابن النفيس ، وهذا هو المؤلف الذي جاء فيه هذا الكشف الخطير . غير أن هناك ما يدل على أن تعاليم ابن النفيس لم تنس في البلاد العربية ولم تغفل في البلاد الغربية .

أما عن الأولى فإن أبا الفرج بن القف (١٢٣٣ - ١٢٨٦) في ثاني مقالة من الفصل الثاني عشر من كتاب « العمدة في صناعة الجراحة » قال : « أما وضع الشرايين والأوردة في البدن ففيه حكمة بالغة ولطف من الصانع تعالى ذكره ، أما مجاورة أحدهما بالآخر في أكثر المواضع فلاحتياج أحدهما إلى الآخر وذلك ليربط أحدهما بالآخر ، ولتستفيد الأوردة من الشرايين حرارة طابخة لما فيها ، وحياة تسرى فيها وفيها داخلها ، والشرايين منها لطيف الدم وبخاريتها ، وذلك في المسام المنفضية من أحدهما إلى الآخر الخفية عن الحس » . وهذا التعبير غامض ، أيقصد ابن القف بهذا المرور من الأوردة إلى الشرايين أم عكسه ؟ ولعل سبب الغموض هو الخوف من التعرض لتعاليم التقليدية ، وهي التي ذهب إليها بنفسه في مواضع أخرى من كتاباته حيث قال إن الأوردة هي التي تحمل الدم إلى جميع أجزاء الجسم .

وإذا أردنا تقدير درجة الابتكار في هذا النص فيجب أن نأخذ في الاعتبار أن تفسير ابن القف مبني على مجرد تفكيره المنطقي دون أن يسبقه بالتجربة أو أن

يسنده إلى ملاحظات تشريحية ، وهو الأمر الذى ترك تحقيقه للميجي Malpighi فيما بعد .

أما فى أوروبا فقد ظهرت فى القرن السابع عشر ثلاثة مؤلفات لثلاثة علماء وصفوا - الواحد تلو الآخر - دورة الدم فى الرئة بألفاظ تكاد تكون متقولة نقلا عن ابن النفيس ، وهؤلاء العلماء هم مجيل سرفتوس (١٥٥٣) Miguel Servetus وريالدو كولومبو (١٥٥٨) Realdo Colombo وسيزالينو (١٥٥٩) Cesalpino الذى كان أول من استعمل لفظة الدورة circulation فى وصف حركة الدم . فهل عرف هؤلاء كتابات ابن النفيس ؟

هناك ما يدل على أن الغرب لم يجهل ابن النفيس وإن تجاهله . فقد نشر طبيب إيطالى - اسمه الباجو Alpago عاش فى الشرق الإسلامى مدة من الزمن - ترجمة لاتينية لفقرات كثيرة من « شرح تشريح القانون » لابن النفيس الذى سماه Abenafis ، فى البندقية سنة ١٥٤٧ ، أى قبل أسبق المؤلفات التى ذكرناها بست سنوات وقبل آخرها بالثنتى عشرة سنة .

ولا مجال للشك فى أن هارفى اطلع على بعض المؤلفات الإيطالية . فإن جاز أن كتاب سرفتوس لم يصل إليه (إذ أن أغلب نسخه حُرقت معه عند إعدامه بالحرق فى جنيف) فإن كولومبو الذى كتب فى وظيفة الصمامات كان أستاذاً فى جامعة بادوا حيث تتلمذ هارفى ، وسيزالينو الذى أجرى تجارب ربط أوردة تماثل تجارب هارفى وأكد من جديد الدور الذى تلعبه الصمامات واستعمل أول مرة لفظة الدورة ، نقول إن سيزالينو هذا كان تلميذ كولومبو .

ويمكن القول بأن فكرة الدورة فى هذا الوقت كانت تحوم فى أفق العلماء . فلقد ذكرت فى مؤلفات

جوان دى فالفردي Juan de Valverde سنة ١٥٥٦ وكارلو رويني Carlo Ruini سنة ١٥٩٨ وأوستاكيو روديو Eustachis Rudio سنة ١٦٠٠ فى بادوا حتى أن جاسبار أزيلى Gaspard Aselli كتب سنة ١٦٢٧ أى قبل ظهور مؤلف هارفى بسنة واحدة « لا يبدو منافياً للعقل أن نتصور أن الدم الواصل إلى الرئة عن طريق الوريد الشريانى يختلط فيها بالهواء ثم يعود إلى البطن عن طريق الشريان الوريدى » .

ولذا فإن الكشف عن الدورة الدموية لم يكن ثمرة فكر واحد - وهذا أمر معظم الكشوف ، وإنما ظهر نتيجة لجمع ودمج معلومات كثيرة مبعثرة ، بعضها جديد وبعضها قديم ، بعد أن أضيف إليها تجارب بسيطة معقولة وإبراهيم منطقية سلسلة مبنية على التجربة والحساب ، وقد نجم عن ذلك بناء متكامل راسخ يشمل الدورتين الصغيرة والكبيرة ويصف وظيفة من أهم وظائف الجسم وصفاً نهائياً .

ولنا أن نستغرب هنا التناقض بين سكوت هارفى عن هؤلاء الذين سبقوه ، وبين ما عهد فيه من الزهامة والصدق ، ويلوح أن الآداب العلمية السائدة فى أيامنا هذه لم تكن لتنبع فى الأزمنة السابقة .

وقد ظهر أخيراً مثال آخر لإهمال هارفى ذكر مصادره . فقد وضع سنة ١٦٥١ مؤلفاً فى « توالد الحيوانات » "dede generatione" وكان قد سبقه إلى بعض ما جاء به ماركوس ماركى فون كروتلاند ، العالم البوهيمى الذى اشتهر بلقب أبقراط براج ، فى كتاب نشره سنة ١٦٣٥ ، حيث سرد نظرية فى التوالد تشابه فى كثير من تفاصيلها نظرية هارفى . لم يذكر هارفى هذا العالم مع أن ماركوس أكد سنة ١٦٦٢ فى مؤلفه Philosophia vetius restituta أن هارفى

اطلع على مؤلفه وأنه تسلم الكتاب من يده في براج أثناء حديث ودى .

• • •

وفيما عدا ذلك فقد ألزم هارفي بعدة مبادئ في بحوثه ولم يكتف بمجرد الإيمان بها . وأهم سمات هذه المبادئ :

١ - تناول آراء أسلافه بالنقد الدقيق والتفاني في الكشف عن تضاربها وعدم تماسكها .

٢ - الصبر والدقة في الملاحظة والأناة حتى أنه فرض على نفسه تكرار الملاحظة على الحيوانات المختلفة مدة عشرين سنة قبل الشروع في نشرها .

٣ - ابتكار تجارب بسيطة على الحيوان وعلى الإنسان .

٤ - استخدام الحساب في علوم الأحياء والوصول إلى الكيف من الكم .

٥ - استنتاج القوانين العامة للأحياء من أصغر الكائنات ومتابعتها حتى أكبرها ، ونرى هذا في استنتاجه وجود ممر من نصف القلب الأيمن إلى النصف الأيسر من وجود بطين أوجد عند الحيوانات التي لا تملك رئة .

٦ - بناء نظريته على النتائج التجريبية بناء يتدرج منطقياً لا صدع فيه .

ولقد خطا هارفي خطوات جريئة ، إذ ربط بين وظيفتي القلب والرئة لا على نمط سابقه ، وإنما قرر أن الدم يمر من الرئتين طوال ما تعملان ، وأن المرور يتوقف إذا ما توقفتا ، وأن هذا هو السبب في وجود المنفذ البضائوي في الأجنة ، يمر منه الدم بدلاً من الشريان الرئوي ، وفي إغلاق هذا المنفذ بعد أن يبدأ المولود في التنفس .

وأنكر حدوث النبض نتيجة لحركة ذاتية في الشريان أو لامتداده إلى الشرايين عن طريق جدرانها ، أو لأن

حركة الانبساط هي الحركة الجوهرية في القلب ، وقال إن النبض ما زاد على كونه نتيجة دفع الدم في الشرايين ، وكل قول من هذه الأقوال مبتكر جديد .

وأخيراً فإن ضمنه القلب والأوردة والشرايين تحت لواء وظيفة واحدة نبئت عنه فيما بعد فكرة أصبحت الآن أساسية في تفكيرنا الطبي . ألا وهي فكرة الجهاز الفسيولوجي - ممزاً عن فكرة العضو .

وقد نتج عن نشر هذا المؤلف خلاف بين معاصديه وأعدائه من علماء وفلاسفة وكتاب تردد صداه أكثر من نصف قرن . فقد أخذ بنظرياته في إنجلترا هانمور (Highmore) ولورور (Lower) ، وفي الدانمرك أفرها نيلز ستينسن (Niels Steensen) ، وفي هولندا سيلفيوس (Sylvius) ، وفي ألمانيا كونرنج (Conring) ولكن موافقة هؤلاء العلماء الممتازين لم تمنع التقليديين من شن حملة تهكم مبنية على الانتقاد التافه والحجج الخاطئة .

وأول من هاجمه في إنجلترا برمرورز (Primrose) سنة ١٦٣٠ الذي اتهمه بالاعتباس والنقل ، وفي إيطاليا قال جيوفاني دلاتوري (Giovanni della Torre) عن نظريته إنها فضيحة رجل يحاول هدم عقائد تتصف بالكمال ونظريات تدعو إلى الإعجاب . وقال عنها باتان (Patin) في فرنسا إنها خاطئة وضارة ومنافية للعقل . ومن الطريف أن الأدباء انحازوا له في المعركة فسخر بوالو (Boileau) وموليير (Molière) من أعدائه أما سغرية وعلق باسكال (Pascal) قائلاً : « إننا إذا ما اعتدنا الاستعانة بالبراهين الخاطئة عجزنا عن قبول البراهين الصائبة عند الكشف عنها » .

ولنضرب مثالا للنضال العنيف الذي هز الدوائر العلمية في ذلك الوقت بما حدث في باريس ، فإن ربولان Riolan ، الذي ذاع صيته في عهد لويس الثالث عشر وتقلد منصب عميد أطباء باريس وطبيب الملكة

« . . . ولكن الأمر في كتابه الذي يبدو أنه مخفى يتعلق بالاعتبارات الخاصة بالدورة الدموية ، إذ أنه يتحتم على عدم إهمال رأى هذا الرجل العظيم ، وتفخيم أفكاره أكثر من أفكار أى شخص آخر ، ووزن انتقاداته بتأمل . . إن ريولان يقبل في الفصل الثامن من الكتاب الثالث من مؤلفه نظرية دورة الدم في الحيوانات كما وصفناها . ولكن موافقته ليست كاملة أو صريحة ، فهو يقول في الفصل ٢١ من الكتاب الثانى إن دم الوريد الباقى لا يدور مثل دم الوريد الأجوف ، وفي الفصل الثامن من الكتاب الثالث إن الأوعية التى يدور فيها الدم هى الأورطا والوريد الأجوف ، ثم ينكر حدوث الدورة في شعب هذه الأوعية . وإلى هذا فإنه يقول : « بما أن سلطة جالينوس والخبرة اليومية تؤكدان وجود وصلات بين الشرايين والأوردة ، فإنكم ترون كيف أن الدورة تم دون اضطراب في الأخطاط أو اختلاط فيها ودون هدم للطب التقليدى » .

« وبهذه الكلمات الأخيرة يكشف هذا العالم الخطير عن الدافع الذى حفزه إلى قبول نظرية الدورة في جزء منها وإلى إنكارها في الباقي . ويفسر تفانيه لتوكيد رأيه المتأرجح المتضارب ، وهذا الدافع هو رغبته في عدم هدم الطب التقليدى ، وليس البحث عن الحق (الذى لا يمكن أن يغيب عنه) ، ولكنه يخشى التحامل على التعليم التقليدى ونقض تعليمه الشخصى الذى سبق أن دونه في مؤلفه عن الأنثروبولوجيا (علم الإنسان) ، إلا أن نظرية الدورة الدموية لا تهدم الطب القديم بل هى تحقق له تقدماً . . . الخ » .

غير أن الحق ما لبث أن انتصر : وقد عززت نظريات هارفى الكشوف اللاحقة . فقد كشف بينكى Pecquet قبل وفاة هارفى بست سنوات عن دورة السائل اللمفاوى من الأمعاء إلى الكيس اللمفاوى ، فأتم هدم نظرية جالينوس القائلة بأن الكبد يضخ الدم من

الوالدة الأول ، استمر يلتقى على تلاميذه نظريات أبقرات وجالينوس ، غير مكترث بنظريات هارفى أو من سبقه فيها أمثال سرفتوس أو كولومبو أو سيزالينو ، ولكن لويس الرابع عشر تبني النظرية الجديدة بتأثير داكين Daquin فأمر ديونيس Dionis جراح الملك الأول بتدريس الحقائق التشريحية الجديدة بالاستعانة بالتشريح ، على رغم مقاومة شديدة من ادعوا احتكار تعليم التشريح . وأصدر الملك أمراً عن طريق البرلمان يحمل سنة ١٦٧٣ بإجراء العمليات التشريحية والجراحية في الحديقة الملكية Jardin Royal بأبواب مفتوحة وبدون طلب أى أجر لمشاهدها ، كما أمر بتفضيل من يقومون بهذه الدروس عند توزيع الجثث . وقد نشر سنة ١٦٩٠ ديونيس Dionis مؤلفاً أسماه : « تشريح الإنسان طبقاً للدورة الدموية » (١) وهذه التسمية تدل على مدى النفوذ الذى اكتسبته النظرية الجديدة ، ولكن ريولان Riolan نشر بدوره كتاباً صغيراً باللاتينية يرد فيه على هارفى . وقد أجاب هارفى بطريقة اللبقة المؤدبة في مؤلف صغير نقبتس منه بعض النبد :

« ... لقد ظهر منذ بضعة شهور كتاب في التشريح وعلم الأمراض وضعه ريولان الذائع الصيت ، وسلمه إلى يده ، وإلى أوجه إليه عبارات شكرى لهذا التفضل ، لاني أعتنه حقاً لاتمام عمل يستحق أعلى المديح . فإن وضع مركز كل مرض تحت العين لعبء ثقيل لا تقدر عليه إلا عبقرية إلهية . فإن من يأخذ على عاتقه جعل أمراض تكاد تفلت من البرهان العقلى منظورة للعين ليكلف نفسه برسالة في غاية الصعوبة ، ولكن هذا الجهد يليق بأمبر المشرحين (أى يولان) . . . » .

(١) أنظر المؤلف الاتى الذى ترجم إلى عدة لغات منها العربية :
Pierre Dionis, L'Anatomie de l'Homme la circulation du sang et les dernières découvertes démontrée au Jardin Royal, Paris, 1705.

الاختبارات التي قام بها . . إلى مقتنع بأن نظريته لا يمكن التمسك بها بأي شكل من الأشكال . . إلى أو من بأن نظريته في الدورة ليس لها أساس ، إذ أن الوقائع - تبعاً لقوانين البرهان المعروفة - لا تتفق مع ما يفرضه .

ثم ما قاله تبتون^(١) الذي ابتدع في القرن التاسع عشر نظرية سردها في مؤلفه « مبدأ الخلق الكهربائي المغنيطي » إذ قال : « إلى أعتقد أنني أستطيع إقامة البرهان على أن القلب لا يدير الدم ، بانياً برهاني على قواعد عقلية وطبيعية » .

إلا أن هؤلاء أفراد قليلون يعدون من الشواذ الذين ينفرون من الحقائق ويبتدعون في كل جيل خرافة من الخرافات يتقبلها الجهال ويهزأ بها العارفون . ولكن الدورة الدموية كما وضعها هارفي سوف تدوم الأساس الراسخ الذي بنيت عليه علوم وظائف الأعضاء والطب .

(١) Tipton, A.W., The Electro-magnetic principle of Creation. A new theory on the circulation of the blood on the electro-magnetic principle, Chicago, 1892.

الكيلوس (السائل اللدفاوى المعدى الوارد إليه) ، ثم جاءت موافقة علماء العالم بإجمعه (عدا جامعة باريس التي أصرت على تعنها) ، وفي سنة ١٦٦١ شاهد مارسيلوس مالبيجي Marcellus Malpighi الدم وهو يمر من فروع الشرايين إلى فروع الأوردة ، وفي سنة ١٦٦٤ كتب نيلز ستنسن أن القلب نسيج عضلى وليس نسيجاً خاصاً فريداً في نوعه ، وأنه لذلك لا يمكنه استنباط أنحلاط أو أرواح أو توليد الحرارة أو الحياة ، وبذلك كان آخر ضربة لذلك البناء المتخلخل القديم .

إلا أن الأمر لم ينته هنا . شأنه في هذا شأن كل شيء بشرى . فقد استمر النقاش من جهة بعض مدعى العلم الذين لم ينقطعوا في إهلائهم خطأ هارفي وعدم صواب نظريته ، مقيمين دعواهم على براهين وهمية تمت إلى الخرافة وليس لها أى صلة بالعلم أو بالاختبار . نسوق من هذا - على سبيل المثال - ما قاله كير في مؤلفه « ملاحظات على نظرية هارفي في دورة الدم »^(١) قال : « في رأي أن هارفي أخطأ فيما استنتجه من

(١) George Kerr, Observations on the Harveian doctrine of the circulation of the blood, London, 1816.



موبى دك ملقشيل

بمقام
الدكتور تظمى لوقا

الأستاذ بكلية المعلمين

١ - حياة ملقيل وأعماله الأدبية

ولد «هرمان ملقيل» في سنة ١٨١٩ ، وكان والده «ألان ملقيل» وأمه «ماريا جرانز فورت» من خيار الناس ذوى الاعتبار في نظر الكافة لما لأبيه من ثقافة طيبة غناها بأسفاره الواسعة ، ولما لوالدته من إناقة وطيب نشأة وتدين . وقد قضيا السنوات الخمس الأولى من زواجهما في «ألباني» ثم استقرا في مدينة نيويورك حيث ازدهرت أعمال «ألان» في استيراد المنسوجات الفرنسية . وفي مدينة نيويورك ولد كاتبنا هرمان ، وتربيته الثالث من بين ثمانية من البنين والبنات . وفي سنة ١٨٣٠ اضطربت أحوال ألان ملقيل فعاد بالأسرة الكبيرة العدد إلى «ألباني» ككرة أخرى ، حيث وافته منيته بعد ذلك بسنتين صريع القهر والإنفلاس ، ويقال أيضاً إنه مات مختل القوى العقلية . وغدت أسرته بعد موته في فقر مدقع لا تملك شروى نقير .

ودخل هرمان مدرسة مجانية في ألباني أشبه بالملاجأ وتخرج فيها سنة ١٨٣٤ - وستة خمس عشرة سنة - فالتحق بعمل كتانى في بنك ، وتركه في سنة ١٨٣٥ ليعمل في متجر أخيه الأكبر للفراء . ولكنه بعد سنة

ترك العمل عند أخيه والتحق بمزرعة خاله في «بتسفيلد» بعض الوقت ، ثم سَمَّ ذلك العمل الزراعى فاشتغل بالتدريس في مدرسة أولية مدة فصل دراسى واحد . حتى إذ صارت سنة سبع عشرة سنة ركب متن البحر : ويعمل هرمان ملقيل اتجاهه إلى حياة البحر «بالفشل المؤلف الذى حاق بمبتاين الخطط التى رسمتها مستقبل حياتى ، وضرورة الإقدام على عمل أنفع به نفسى وأصلح شأنى ، فضلاً عن استعياذ فطرى لى للتجوال ذلك كله تأمرت عوامله في دخيلتى فدفعته إلى ركوب متن البحر نوتياً» .

وقد تجمعت دلائل كثيرة على أن أمه الصارمة لم تتردد في إظهار استيائها من فشله في كل عمل حاوله ، مما جعله الابتعاد بنفسه عنها في حمى الأمواج مطلباً مرموقاً . وكان أول عمل له في البحر «صيباً» بمرتب قدره ثلاثة دولارات في الشهر على سفينة مبحرة من نيويورك إلى ليفربول . وقد استغل هرمان ملقيل هذه التجربة - في عبور المحيط الأطلنطى والإقامة مغترباً فقيراً شبه مشرد في ليفربول - في كتابه «رد برون» بعد ذلك باثنتى عشرة سنة .

ولست لدينا معلومات محددة عن الثلاث السنوات التالية لهذه الرحلة البحرية الأولى إلى ليفربول ومنها إلى نيويورك ثانية ، وإن كنا نعلم أنه قام بالتدريس في أماكن شتى بضواحي نيويورك الفقيرة ، وأن أجره كان ستة دولارات في كل ثلاثة أشهر بالإضافة إلى المسكن والطعام ، وأنه كتب في تلك المدة عدة مقالات لصحف إقليمية . وقد اكتشف دارسو أدبه بعضها بعد سنوات طويلة من وفاته فإذا بها لا أهمية لها وليس في مضمونها ما يستثير الذهن بيد أنها تم على أنه اطلع على كتب شتى اطلاعاً مفكك الأواصر ، فهو يحشر ثمرات اطلاعه بغير داع من السياق لمحض استعراض معلوماته . ويبدو أن حياة الأرض أضجرت فعاد حنينه إلى حياة البحر ، متغاضياً عن قسوة تجربته الأولى وما عاناه فيها من عذاب وعناء ، فاستقل في سنة ١٨٤١ سفينة لصيد القيتوس من مياه المحيط الهادى . وكان كل رجالها - ما عدا واحداً - من الأجلاف الجفاة الطباع غير المتعلمين . وبعد سنة وربع من جوب المحيط وراء الحيتان ألقت السفينة مراسيها في إحدى جزر الركيز . وكانت الألفة الشديدة قد ربطت بين هرمان ملفيل والبحار الوحيد الرقيق للتعلم - واسمه توبى - فهربا معاً من فظافة البحارة وضراوة الربان ، حاملين القليل من البسكويت الجاف في جيوبهم موغلين في الجزيرة . وبعد أيام من المخاطر الشديدة والمغامرات العنيفة وصلوا إلى الوادى الذى تقطنه قبيلة من البدائيين تدعى « تيبى » فأحسن أفرادها وفادتهما ، ولقى هرمان ملفيل - على حد روايته شخصياً بعد ذلك في قصة المشهورة « تيبى » - هوى في نفس غادة تدعى « فياواى » جعل يسبح معها ويلهو ويمجدف في الزوارق البدائية . ولم ينص عليه هذه السعادة سوى ما خالجه من الخوف على حياته ، لأن

هذه القبيلة كانت مشهورة بأنها من آكلة لحوم البشر ، وأنهم يحسنون وفادة البيض حتى إذا اطمأنوا من خوف وسمنوا أكلهم فجأة !

ومن حسن حظ أن ربان سفينة أخرى لصيد الحوت قدم بسفينته إلى الجزيرة وقرأى إلى سماعه أن بين يلى الأهالى أسيراً من البحارة البيض - وكان الفنى الآخر قد فر ولم يعثر له على أثر - فأرسل الربان فدية لهما من الطباق راجياً الإفراج عن هرمان ، لأن معظم بحارته الأصليين كانوا قد هجروا سفينته وهو بحاجة إلى أيد عاملة ، وبعد محاولات ومناوشات على الساحل قتل فيها هرمان أحد أفراد القبيلة تمكن من الفرار . وهكذا صار بحاراً مرة أخرى على ظهر السفينة « جوليا » . وكانت الحياة على ظهرها أشق وأدهى من الحياة على ظهر السفينة السابقة مما دعا البحارة إلى التمرد الصريح الجماعى عند وصولهم إلى مرفأ في جزيرة تابعة لفرنسا فكباوا بالأغلال خمسة أيام في سفينة حربية فرنسية ثم ألقى بهم بعد ذلك في سجن الميناء ، وأبحرت « جوليا » ببخارة جدد ثم أطلق سراح السجناء . ورحل ملفيل مع رجل آخر منهم - وهو طبيب سابق - إلى جزيرة قريبة اسمها « ايمو » ، حيث التحق بالعمل في مزرعة للبباطس في حرارة استوائية محرقة بغضت الزراعة إلى نفس هرمان فوق بغضه الأصلي لها . ولم يتردد في هجر عمله مع صاحبه الطبيب وغيحولا في أنحاء الجزيرة يستجديان القوات من الأهالى . وأخيراً ترك زميله وانخرط في سلك البحارة مرة أخرى حينما وجد سفينة لصيد الحيتان اسمها « ليفيان » بحاجة إلى رجال .

وفي هذه الرحلة وصل ملفيل إلى جزيرة هنولولو حيث وجد عملاً كتابياً في القاعدة الأمريكية . بيد أن حياة الأرض الصلبة لم تلبث أن أسأته فتطوع نوتياً

عادياً في مملكة أمريكية كانت راسية هناك ، وبعد عام عادت المدمرة إلى الوطن وسرح من الخدمة .

وكانت سنة عند تسريحه من البحرية الأمريكية خمسة وعشرين سنة ، وذلك في عام ١٨٤٤ . ووجد أمه وأخواته قد استقر بهن المقام في ضاحية من ضواحي « ألباني » ، أما أخوه الأكبر فنفض يده من تجارة القراء وصار محامياً وسياسياً . أما أخوه الآخر فصار محامياً أيضاً وله مكتب في مدينة نيويورك . أما أخوه الأصغر توم الذي سيغزو بحاراً فيما بعد مثل هرمان فكان لم يزل في سن المراهقة . وألقى هرمان نفسه محط الأنظار وموضع الاهتمام الناجم من الفضول الشديد باعتباره « الرجل الذي عاش فترة من الزمن بين أكلة لحوم البشر » ، فصار يسرد قصته ومغامراته على أسباع المثالب من المنتصين . وألح عليه الناس في كتابة سجل يجمع هذه الأحداث الفريدة في بابها ، فأقبل على هذا العمل من فوره .

وكانت قصته « تيبى » الثمرة الأولى لهذه الحقبة من كتاباته الأدبية . وساعده أخوه الأكبر - الذي أوفد في مهمة دبلوماسية إلى لندن - في العثور على ناشر له في إنجلترا ، ثم لم يلبث الكتاب أن طبع ونشر في أمريكا أيضاً . وظفر هنا وهناك بثناء طيب وتشجيع عظيم من النقاد والمعلقين وجمهرة القراء ، فأقبل على كتابة تنمة هذه المغامرات في جنوب المحيط الهادى فجاءت الثمرة التالية بعنوان « أومو » . وقد صدرت في سنة ١٨٤٧ ، وهي السنة التي تزوج فيها هرمان ملفيل من « إليزابيث » الابنة الوحيدة لكبير القضاة « شو » الذي كانت تربط أسرته بآل ملفيل أواخر المعرفة المتينة منذ عهد بعيد ، ثم رحل العروسان على الأثر للإقامة بمدينة نيويورك في بيت أخيه الثاني آلان في الشارع الرابع . وكانت في ذلك

البيت أيضاً ثلاث أخوات هن أوجستا وفاني وهيلين ملفيل بعيداً عن أمهن التي ظلت مقيمة ببيتها قرب ألباني وهناك أهلك هرمان إلى الاستقرار والكتابة ، ولم يركب متن البحر إلا بعد ذلك بسنتين - في عام ١٨٤٩ - عقب ولادة ابنه البكر « ملكولم » ببضعة شهور ، ولكنه لم يركبه هذه المرة بحاراً ولا صياد قياطس ، بل مسافراً عادياً ، بقصد مقابلة ناشريه الإنجليز والاتفاق على إصدار كتابه « السترة البيضاء » الذي يصف فيه تجربته على ظهر المدمرة الأمريكية « الولايات المتحدة » .

ومن لندن رحل هرمان ملفيل إلى باريس وبروكسل وأصعد في نهر الراين . ولقى حفاوة ودعى إلى الإقامة بقصور بعض كبار القوم من المعجبين بمغامراته ، ولكن الخنن إلى الوطن دفع به هو وزوجه إلى العودة . وشجعه حموه بإقراض مقدم الثمن لشراء ضيعة استقر فيها مع زوجته وابنه وبعض أخواته . وهناك كتب « موني ديك » أو « القياطس الأبيض » . وتقول زوجته في مذكراتها الخاصة إنه كان شديد الاضطراب في مدة كتابتها ، وكان يجد في ذلك عناء شديداً ، حتى أنه « كان يجلس إلى مكتبه طول النهار فلا يسعفه خاطره بكلمة واحدة يخطها في تلك القصة إلى أن تحين الساعة الرابعة أو الخامسة بعد الظهر ، ثم يركب إلى القرية بعد حلول الظلام . وقد ينهض من فراشه ويغادر البيت للسير على قدميه قبل الإفطار ، وربما انهماك في قطع الأخشاب للحريق طلباً للرياضة والتسلية ، حتى لقد استولى علينا جميعاً القلق على صحته من هذا التوتر الشديد المرهق لصحته في ربيع سنة ١٨٥٣ » .

وقد اختار هرمان للضيعة اسماً ذا صلة بمغامراته بين قبائل البدائيين ، سماها « رأس السهم » . وعند حلوله بها وجد الأديب الكبير « هاوثورن » مقياً في تلك المنطقة

فاستولى عليه الشغف بالرجل العظيم بصورة رومانسية أشبه بشغف المراهقات بأبطالهن من النجوم . ولعل الكاتب الشيخ ضاق بهذا بعض الشيء ، وهو المتحفظ شديد الانطواء على ذاته .

والحق أن الرسائل التي كتبها «هرمان ملفيل» إلى «هاوثورن» تفيض حماسة عاطفية وخشوعاً . فهو يقول له عبارات كثيرة من طراز : «ولن لأشعر يا سيدي الأستاذ أني سأعادر هذا العالم وأنا منظر على الشيء الكثير من الراحة والرضى ، لأنه كتب لي أن ألقاك ! » أو «أن معرفتي بك تمنعني بخلود النفس أكثر مما تمنعني بذلك أسفار الكتاب المقدس ! » وكثيراً ما كان يركب في المساء إلى «البيت الأحمر» مقر «هاوثورن» في «لينوكس» ليتحدث إليه - والشيخ يسمعه في شيء من الضيق فيما يبدو - عن العناية الإلهية وعن كل ما يتجاوز لإدراك البشر الحسى من الأمور . وقد وصفته مسز هاوثورن في خطاب إلى والدتها في تلك المدة بأنه رجل «شديد التواضع شديد الرقة والحنان» وأن له عينين صغيرتين جداً يدعشها أنه يستطيع رغم صغرهما المفرط أن يرى بهما كل شيء بكل دقة فلا تقوته صغيرة أو كبيرة مما حوله ! وأنه حين يتحدث ينطلق في الكلام بكل حماسة ، ويستغرقه موضوعه ويجرفه ، فإذا به يعبر عن أفكاره بكل قوته اللسانية ويأشارت من يده . .

وبرحيل آل هاوثورن عن «لينوكس» انقطعت هذه الصداقة التي لم تكن متساوية القوة والحوية لدى الطرفين . وقد أهدى هرمان ملفيل قصته «موني ديك» إلى هاوثورن تذكراً لهذه المودة وهذا الإعجاب .

ومن المفارقات أن هاوثورن على ما يلوح لم يرقه «موني ديك» بعد تلاوته ، ولم يرق كذلك النقاد والمعلقين والقراء ، بل إنهم لم يتورعوا عن استقبال

الكتاب بالزراية والتحقير والتجريح . وزادت الحالة سوءاً بعد صدور كتابه الثاني وعنوانه «بير» .

وكانت أرباحه من الكتابة عموماً هزيلة ، وعلى كاهله أعباء زوجه وولد وبنين وثلاث أخوات : وزراعة ضيعته الخاصة لم تكن بالعمل الذي يميل إليه : فما أشد عداؤه للفلاحة منذ صباه ، وللعمل اليدوي بعامة فقير عجيب ألا تقىء عليه الزراعة غلة يعتد بها . ويبدو أن حماه كبير القضاة كان يخف لنجدته مالياً بانتظام ، ثم أشار عليه بالتماس مصدر آخر للرزق ، وبذل بالفعل محاولات شتى للحصول له على وظيفة فحصل في مكان ما ، إلا أن هذه المحاولات جميعها ذهبت أدراج الرياح ، فلم يجد بداً من المضي في الكتابة إلى أن اعتلت صحته وانطلق في رحلة إلى استنبول وبلاد اليونان وفلسطين وإيطاليا انتجاعاً للصحة ، عاد منها ليلقي عدداً من المحاضرات في جولة بالأقاليم درت عليه شيئاً من المال :

وفي هذه الفترة تولى شقيقه الأصغر «توم» أمر سفينة تجارية تعمل بين الولايات المتحدة والصين واسمها «الشهاب» ، فاستقلها هرمان في آخر رحلة بحرية له حتى سان فرانسيسكو سنة ١٨٦٠ وهناك أبى أن يتم الرحلة إلى الشرق الأقصى لسبب غير معلوم وعاد إلى بيته . وفي هذه المدة مات حموه ، وعاش هرمان بعد ذلك سنوات في فاقة شديدة إلى أن قرر في سنة ١٨٦٣ أن يغادر مزرعة «رأس السهم» فاشترى لأسرته بيتاً في نيويورك من أخيه الموسر «آلان» في مقابل تنازله عن الضيعة له نظير جزء من الثمن ، ورهن البيت وفاء بالباقي . وفي هذا البيت الكائن في الشارع السادس والعشرين عاش هرمان ملفيل ما تبقى من عمره .

ولم يكن ما يصل إلى يده في أحسن السنين من حقوق

نشر كتبه يجاوز المائة دولار ، فلم يجد بداً من قبول عمل متواضع في الحكومة سنة ١٨٦٦ فصار «مفتش جارك» بنويورك ، وتحسنت بذلك أحوال الأسرة المادية . ولكن أحوالها المعنوية لم تكن على ما يرام ، ففي السنة التالية أطلق «ملكولم» ابنه الأكبر الرصاص على نفسه في حجرته ، ولا يدري أحد هل وقع ذلك الحادث عفواً أو عن عمد . أما ابنه الثاني «ستانويك» ففر من البيت ولم يسمع أحد خبراً عنه بعد ذلك .

• وظل هرمان في منصبه المتواضع بالجارك مدى عشرين سنة إلى أن ورثت زوجته مالا من شقيق لها فاعتزل هرمان العمل . وفي سنة ١٨٧٨ نشر قصيدة في عشرين ألف بيت بعنوان «كلاريل» . وقبيل وفاته كتب قصته المسماة «بيلي بد» ، ثم مات منسياً في سنة ١٨٩١ عن اثنين وسبعين سنة .

• • •

هذا الشاعر والفاصل ، أى منزلة لأدبه في أمته ؟ وما خصائصه الأدبية ؟

أما شعره — وهو غير قليل — فإياه النقاد أشبه في خصائصه بما ساد رواياته الثانوية من اضطراب في الشكل حتى كأنما لا شكل لها إطلاقاً . ولكنها أشعار لا تخلو من مواطن قوة وحاسة وحيوية دافقة .

وأما نثره في رواياته فيضعه في مرتبة رفيعة بفضل عمله الفذ «موبى ديك» ، ذلك العمل الذى يعتبر قمة قصصه جميعاً — وكلها تدور حول غرائب المحيط الهادى الجنوبى وجزره البدائية والمغامرات الخارقة التى قام بها الأمريكيون الشماليون في رحلات صيد القيتس .

وأهم هذه الروايات — بعد موبى ديك — قصته «تبي» ، وتعتبر من أحسن وأنجح قصص المغامرات

وأرقاها ، فوادى «تبي» الوحشى قد غدا تحت لمسات قلمه أرض الأحلام والأشواق التى تختلج فيها الروح منتشية بما يحينا فيه من الظلال والألوان والعبير والمسارح والرواى والخيال التى تلهو بينها القائنات من حسان تلك القبيلة القطرية في رشاقة ومرح وصخب وانطلاق . ومع انتشاء ملفيل بهذه المنام المسكرة نجده محافظاً على الدوام بوعيه وحصافته وابتسامته وروحه الأمريكية الوثابة .

أما قصته «ماردى» فيها الكثير مما يسميه النقاد «روح رابليه» ، وهم يعنون بذلك ما فى لغته من صخب مائج وضحكات مججلة وفلسفات متلاطمة . ومهما يكن من شىء فهو فى «ماردى» قد تحول يسوق الحديث عن مغامرة بحرية في جزيرة بدائية أجمل وأحفل بالحياة القطرية من جزيرة تبي نفسها ، ولكنه في حديثه هذا قد تحول عن الأسلوب الواضح المستقيم الذى تتميز به أعماله السابقة — ولا سيما «تبي» — إلى الأسلوب الفخم الضخم ذى الزخارف والتهاويل ، على النحو المهود فى «كارلايل» ، مما يدل على أن اهتمامه انتقل من عالم الواقع إلى عالم الغوامض العويصة والرمزيات .

ولكننا ينبغي ألا ننسى أن إيفال «هرمان ملفيل» في هذا التيه الذى يترامى على حدود الغيب والقموص مع الاتصال بالواقع والارتداد إليه بين الحين والحين قد أثر للأدب قصة من أعظم القصص الأمريكى كله في جميع العهود ، ألا وهى قصة «موبى ديك» التى يبرز فيها امتزاجاً غريباً عنصر التأمل الفكرى وعنصر التجربة الواقعية في قوة فريدة تجعل لها طعماً خاصاً لا تكاد تشاركها فيه قصة أخرى .

• • •

٢ - قصة موبى ديك

وقد تضاربت الآراء فى قصة «موبى ديك» ، لامن حيث قيمتها الأدبية التى لم تعد محل نزاع ، بل من حيث مضمونها . ففريق من النقاد والدارسين والأدباء ينظرون إليها نظرة واقعية فيعتبرونها قصة مغامرات بحرية ومطاردة جبارة لحوت جبار ، ويعزون قوتها الفنية إلى ذلك المزيج الفذ من دراية وخبرة بصيد القيتس ومن اطلاع واسع على كل ما كتب فى ذلك الموضوع . وهو مزيج استطاعت مخيلة هرمان ملفيل أن تحسن إبداعه من مخزونات تجربته الواقعية أيام شبابه ، مع البراعة فى إضفاء مفهوم شاعرى وأخلاقى على كفاح عنيف جرت العادة على ألا يكون له هدف وراء الريح المادى الغليظ وهكذا جاءت قصة «موبى ديك» مغامرة دافقة الحيوية بكل تفاصيلها الدقيقة ومزيتها الخفيفة وصورها المثيرة التى يتمثل فيها البحر فى جميع أحواله وتقلباته ، وشخصياتها الغريبة الحقيقية النابضة ، وتأملاتها الفكرية وفكاهاتها ، وألوانها الحية الدافئة . وبسبب من قوة عناصر هذا المزيج وغرابته وديامته لم تجد «موبى ديك» صدى لدى الجمهور العريض فى وقت صدورها ، وصد عنها النقاد مجفلين ، بيد أن أصالتها أجبرت الجميع بعد سنوات طويلة على الاعتراف بها معلماً بارزاً من معالم الأدب فى أمريكا ، بل وفى العالم أجمع .

وبغير هذا رأى فى مضمون القصة يقول أديب ناقد عارف بدقائق الفن الأدبى وأسراره مثل د . هـ . لورنس . ففى اعتباره أن «موبى ديك» كتاب عظيم عظيم جداً . . بل أعظم ما كتب فى أدب البحار على الإطلاق ، فالقصة تبعث الخشية فى النفس وتملأ جوانبها بالرهبة . وهى قصة صيد أخير جبار . صيد ماذا ؟ صيد

«موبى ديك» قيتس العنبر الأبيض المائل المعجوز ، الوزين ، الوحشى ، الذى يسبح وحده دوماً ، فإذا هاج غضبه فما أفضعه وأهوله ! وما أكثر ما هوجم بلا جدوى وظل ظافراً طليقاً بلونه الأبيض كالثلج . وما من شك فى أنه بصفاته ولونه رمز . ولكن رمز أى شيء هو ؟ لكم تحدث أقوام بأنه رمز الشر . أو رمز القدر . ولكنى أحسب «هرمان ملفيل» نفسه لا يدرى على التحقيق رمز أى شيء هذا القيتس . وهذا موضع الجال فى ذلك الكتاب العظيم . . وقد نجح ملفيل فى إضفاء صبغة مطاردة بحرية حقيقية على القصة كلها ، فى سفينة حقيقية بملاحين حقيقيين وفى بحر حقيقى ، وحافظ على توتر المطاردة بلا ثغرة ، رغم تلك الفصول الطوال عن طبائع القياطس ونشربها وظائف أعضائها .

إن طرفى الرمز فى القصة هما الحوت «موبى ديك» والربان الأعرج «آهاب» . الحوت المائل يمثل كل ما هو غاشم معاد لإرادة الإنسان ، وآهاب يمثل لإرادة البشر بكل ما فيها من عزيمة تتحدى الموت نفسه فى سبيل البطولة بكل ما فيها من كبرياء . والكبرياء على وجه الخصوص هى الصفة البشرية التى يصورها ملفيل فما أشبه آهاب فى كبريائه المفرطة بشخصية «ستافروجين» بطل دستوفسكى المشهور ، مع علم كل منهما أن المزيمة والسحق هما النهاية المحتومة لذلك الصراع العنيد . وملفيل فى عبقريته اللاحقة يصور «موبى ديك» رمز الشر جيلاً أخذاً ذا جاذبية وإغراء لا يقاوم ، بحيث تملأ النفس رهبة والإعجاب بقوته الساحقة رغم كل شيء ! وهكذا تتكشف القصة فى هذا التصور ذات بعدين أو مستويين : مستوى الحقيقة ومستوى المحاز المخوف بالرموز والألغاز . . .

وخلاصة قصة موبى ديك التى يروها بلسانه بحار شباب اسمه «اسماعيل» أنه لقي فى المرقأ أثناء بحثه عن سفينة لصيد القيطس يلتحق بها - لقي «كوبليج» القادم من جزيرة بدائية فى المحيط الهادى ومن قبيلة يقال إنها من أكلة لحوم البشر ، وتحابا بإخلاص ، ثم التحقا معاً بالسفينة «بيكود» وتعاقد معهما أحد أصحابها وهو الربان «بيلج» بعد أن اختبر مهارتهما ، وأخبرهما أنهما سيعملان تحت إمرة الربان الشهير «آهاب» الذى فقد إحدى ساقيه فى صراع مع حوت شهير لم يعد له فى الدنيا هم سوى اقتضاء أثره والانتقام منه .

ولم يكن الربان «آهاب» على ظهر السفينة، بل لبث على البر فى مكان غير معلوم إلى أن تم إعداد السفينة للإبحار . وهذا الإعداد يستغرق وقتاً طويلاً وعناية فائقة ، ذلك أن الرحلة الواحدة قد تستغرق ثلاث سنين قد لا تسبح فيها فرصة لتعويض النقص مع أن كل الأدوات المستخدمة فى السفر والصيد عرضة للتلف أو الضياع أو التخطيم . ولذا ما كان أكثر الأعداد الاحتياطية من كل شيء : من الحبال والرماح والزوارق وكل شيء على الإطلاق ، اللهم إلا شيتين لا سبيل إلى التزود باحتياطي لهما ، ألا وهما السفينة نفسها والربان ؟ وفى الليلة الأخيرة صعد الربان آهاب إلى متن السفينة ، ولكن انقضت سبعة أيام كاملة من رحلتنا قبل أن يظهر لنا نحن رجاله على السطح .

والرجال فى مراكب صيد الحوت هم أشداء البشر من جميع الأجناس التى يتصورها العقل ، ففهم الزنوج السود كالفحم ، وفهم الخلاسيون من البيض والهنود الحمر ، وفهم البيض الخالص ، ولكنهم جميعاً صلاب العود شداد العزائم ، فهم من يمتاز بالبسالة والإقدام الروحى ، وفهم من يرى مواجهة الخطر

أمراً طبيعياً لا يستثير فيه حمية لأنه عنده من بدائة الأمور !

ولما بدا الربان آهاب فاذا به وكأنما قد أنزل من عرق الإعدام فى آخر لحظة بعد أن استصفت النار أعضاء جسده دون أن تأتى عليها أو أحد جانبي وجهه يظهر فيه خط أزرق أدكن لا يدرى أحد أهو ندبة جرح قديم أم هو خلقة فطرية . وإحدى ساقيه من عاج أبيض يزيد منظرها من رهبة العامة ووجومه . وكما وقف فى مكانه المألوف وضع تلك الساق العاجية فى ثقب أعد لها على الأرض ، فإذا سار جثة وذهاباً سمع لها إيقاع رتيب رهيب وهو صامت لا ينطق بكلمة وعلى محمته صورة عذاب المصلوبين !

وذات يوم أمر نائبه بجمع سائر العاملين فى السفينة ، فلما التأم شملهم ظهر لنا وثبت بمسار فى الصارى الكبير عملة ذهبية أسبانية ضخمة وقال بصوت مرعد : أيما رجل منكم دلنى على حوت أبيض الرأس مقطب الجبين أعوج الفك فى جانبه الأيمن ثلاثة ثقوب ظفر منى هذه الأوقية من الذهب . حوت أبيض ! . . أجهدوا أبصاركم فى البحث عنه أيها الرجال ! . . فهذا الحوت «موبى ديك» هو الذى التهم ساقى . وللبحث عنه انطلقت هذه السفينة وزودت بالعناد والرجال ، ولن تعود من طوافها بجائى الأرض إلا بعد أن يقلف «موبى ديك» من نافورة رأسه دماً أسود ، ويتقلب على ظهره مسدل الزعانف !

وساد الوجوم رجال السفينة الأشداء ، وظهر عليهم الأسى والخوف كأنما كلفوا التصدى لإبليس . وزاحوا - على ضراوتهم - يتعوذون ، فلهذا الحوت الأبيض شهرة كبيرة بين الصيادين فى جميع المرافئ . وقد تناقلت الأقوال ما أنزله من أعاجيب الدمار

بالزوارق والسفن التي تصدت له ، حتى بات الجميع يعتقدون أن الشيطان حل في هذا القيطس الذي لا يغلب ونسجت حوله الأساطير حتى لقد روى عنه أنه شوهد في أماكن متباعدة شتى في وقت واحد ! واضطرب الجميع في أفانين ذكائه وهو ينزل النكال بمن يوقعهم سوء طالعهم في طريقه . وكان في عداد هؤلاء ذات يوم الربان آهاب الذي قضم ساقه ، ومنذ ذلك اليوم وآهاب مجنون استولت عليه فكرة واحدة ثابتة : أن ينتقم من «موبى ديك» ويصرعه ولو كلفه ذلك حياته كلها . بيد أن السفينة مجعولة لصيد الحيتان بقصد التجارة والكسب ، ولهذا الغرض أنفق عليها أصحابها ، ولذا ما كان لها أن تتجاهل الحيتان الأخرى العادية وهى في طريقها للبحث عن «موبى ديك» .

وسرعان ما وصلت السفينة إلى مناطق الحيتان وبدأت تظهر أسراب منها تجردت لها الزوارق برجالها ، ونشب بين الفريقين صراع كثير التفاصيل فيه دقة وتشويق وإثارة للمشاعر والمخاوف ، فما أكثر المواقف التي يضرب فيها قيطس زورقاً فيقلبه برجاله ، أو يغوص ويندفع من أغوار الماء تحت زورق فيحطمه بين فكيه كأنه مصنوع من القش !

وعندما ظفروا بحوت منها ضخيم شدوه إلى جسم السفينة الكبيرة فجذب عدداً لا يحصى من أسماك القرش التي أوقع فيها الملاحون منبحة هائلة . ثم كان عليهم أن يقطعوا رأسه ، لأن أثنى ما في الحوت وهو الزيت مخزون في رأسه . وبعد ذلك انصرفوا إلى استخراج الدهن الذي يحيط بهيكله كله واختزنوه في غرفة بالسفينة معدة لذلك .

وفي هذه المناسبة ساق ملفيل وصف تفصيلي لمقاييس جسم الحوت وأوضاع أعضائه ووظائفها في

إسهاب شديد، ثم تابع سياق البحث عن «موبى ديك» : وكلما التقينا بعد ذلك بسفينة أخرى من سفن صيد الحيتان صار كل ما يعنى آهاب بسؤالهم عنه أخبار موبى ديك ، فإذا بنا نسمع أن ذيله الجبار صرع رئيس البحارة في إحدى سفن الصيد ، أما السفن الفرنسية والألمانية فلم تكن لديها أخبار عنه . أما السفينة الإنجليزية «صمويل اندرس» فكان ربانها ذا ذراع من العاج مثل ساق آهاب ، لأنه تصدى يوماً ما «لموبى ديك» ففقد ذراعه ، إلا أنه قنع بما أصابه ولم يحاول بعدها التحرش بالقيطس الفحل !

والتقينا بالسفينة «راشيل» وكانت قد التقت في اليوم السابق بالحوت الأبيض ورصدته بواسطة زورق به ابن ربانها الشاب ، ولكن الحوت اختفى بالزورق ولم تظهر لها بعدها خافية . أما السفينة «ديلايت» فكانت تحمل على ظهرها زورقاً محطماً ، وأعلن ربانها أنه فقد خمسة رجال أشداء في صراعه مع «موبى ديك» في اليوم السابق ، وأن الحربة التي تصرعه لم تصنع بعد ، فإذا آهاب يثور ويلوح بحرته معلناً في جوار عال أنه سيصرعه بهذه الحربة ، يطعنه بها ثلاثاً في الموضع الداني خلف زعنفته حيث أشد أجزاء جسمه حساسية .

وبعد قليل بدأ الصراع الرهيب الحاسم حينما تراءى «موبى ديك» كمجبل من الثلج يقذف من خياشيمه نافورة ماء على مسافة ميل أو أكثر . وكأنما أصاب آهاب مس من الحاسة والإقدام . وتدافع الرجال إلى الزوارق ، والحوت يتقدم في استنثار نجومهم غائصاً في الماء ، ثم وائياً فاغر الفم تحت هذا الزورق أو ذاك فيحطمه ويلقى برجاله في اليم متعلقين بجوانب الزوارق الطافية إلى أن تلقى لهم الحبال من السفينة . ولم يكف «موبى

ديك» عن هذا العبث المنمر إلا حينما صلته السفينة بقبلموها فاختفى ليظهر في اليوم التالي متوثباً في هدوء ونافراً الماء في استهانة ساخرة ! وانبرى له الرجال في الزوارق متدافعين لقتاله ، فإذا به يستدير إليهم وقد عقد العزم على تحطيم كل لوح من ألواح زوارقهم ، وهو يراوغ حبالهم وحراهم ليضرب بعضهم ببعض بذيله القوي ثم يغوص ولم يبق من نسقهم إلا القوضى والحطام :

أما الزورق الذى به الربان آهاب نفسه فلوح به في الهواء عالياً فجعل يتقلب عدة مرات ثم هوى إلى البحر مقلوباً ، وراح آهاب ورجاله يكافحون ليخرجوا من تحته ، ثم مضى «موبى ديك» لحال سبيله ! وبعد ظهر اليوم الثالث شوهدت نافورة الماء المندفعة من رأس الحوت الأبيض مرة أخرى ، وتكررت المهزلة من مراوغاته وتحطيمه للزوارق في جراءة وجبروت . ولكن في هذه المرة كان مرآه أشد ترويعاً ، فعلى ظهره كانت حراب مغروسة وقد شد بحبالها التشابكة جثمان البحار الهندى «فيغس الله» عملاقاً يعينه إلى خطين في وجه آهاب ، وكان صفيه وصديقه الذى اختفى في الاشتباك السابق .

وعادت الزوارق كلها إلى السفينة قائمة بما أصابها بعد أول صلعة في ذلك النهار ، ولم يثبت «موبى ديك» إلا زورق واحد كان فيه آهاب نفسه ! وأقبل في جنون على القيطس العملاق إلى أن تمكن من دفن حريته في جنبه ، وعندئذ ثارت نائرة «موبى ديك» وتجاهل الزورق وهجم على السفينة ذاتها وقد عزم على الانتقام للمحق . ولكن آهاب لم يفلت الفرصة وطعن «موبى ديك» بحرية أخرى ، ولكن الحبل تعقد في الهواء بفعل دوران الزورق المضطرب في اليم ، فالتفت عقدة منه حول

عق آهاب ، ومرعان ما انتزعته هذه الأنشطة من بين رجاله في الزورق مشدوداً إلى جسده موبى ديك وهو يهاجم السفينة في عناد ولد . وإن هى إلا دقائق حتى كانت قد تحطمت جنباتها ، وغاصت إلى قاع المحيط فجرفت معها الزورق الأخير .

ولم تكتب النجاة من هذه الإلياذة البحرية إلا للنوى اسماعيل ، الذى عاش ليروى للأجيال قصة «موبى ديك» الذى لا يقهر :

٣ — مقتطفات من «موبى ديك»

• ادعى باسم اسماعيل ، فهذا هو اسمى ، وقد حدث منذ بضع سنين - ولا عليك منذ كم سنة بالضبط - أن كان المال نزرأ في كيسى ، أو لعله لم يكن فيه مال أصلاً ، وليس ثمة أمر يعنينى على الشاطئ ، ففكرت في ركوب البحر قليلاً كنى أجوب بشراع أنحاء الجانب المائى من الدنيا . وتلك طريقى الخاصة في طرد الانقباض السويداوى وتنظيم دورى الدموية .. وهى أيضاً البديل عندى من استخدام الغدادة والرصاص : فلئن كان «كاتو» الرومانى قد تخير الإلقاء بنفسه على سن سيفه ، فأنا أؤثر ركوب السفينة في هدوء . وليس في هذا ما يدعو للدهشة فلو علم معظم الناس مزايا هذه الطريقة لأقبلوا عليها وشاركوني في فترات متفاوتة من حياتهم مشاعري نحو لجة المحيط .

• ... وحينما أقول إن من عادى الالتجاء إلى حياة البحر عندما تغيم الدنيا في ناظرى ، أو حينما يزداد إحساسى برقى زيادة مفرطة ، ليس مرادى بذلك القول أن تظن بى الالتجاء إلى حياة البحر راكباً بين المسافرين ، إذ لا بد للمسافر من كيس نقود ، وكيس النقود إن هو إلا خرقه ما لم يكن بداخله شيء ! أضف

إلى هذا أن المسافرين يتعرضون لدوار البحر ، ويميلون للشحاء ، ويتأهبهم الأرق ، ولا يستمتعون بحياتهم كثيراً على وجه العموم . كلا ! أنا لا أركب البحر مسافراً ألبتة، ولا بصفة ريان أو طاه أو ما إلى ذلك ، فإني أؤثر أن أدع جاه هذه الرتب ومجدها وأهبتها لمن يروقهم ذلك . فأنا أمقت جميع المهام المشرفة المحترمة أياً كان نوعها . وحسبي نفسي أرحاها وأسوس أمرها فلا حاجة بي لرعاية الأشرعة والصواري والزوارق وأنواع السفائن جميعاً . وأما منصب الطاهي فهو لا يحلو من مجد أيضاً ، لأن الطاهي يعتبر على السفينة من قبيل الضباط ، ثم إني لا أطيق طهو الدواجن وشيها ، وإن كان ليس في الناس كلهم من يتحدث عن الدواجن المشوية باحترام أكثر مني ، متى رأيتها أماً مملحة متبلة ناضجة طيبة النكهة والرائحة مطلية بالزبد . . . فالرأي عندي أن أركب البحر نوتياً من سواد البحارة ، على ما في حياة البحارة من مشقة وعناء في مبدأ الأمر ، لكثرة الأوامر والمهام التي تجعل المرء يشب في كل وقت من مكانه كأنه الجراددة النطاطة في أوان حصاد الدريس .

● كنت شديد اللفقة على استجلاء محياه ، ولكنه ظل مشيحاً عني مشغولاً بفتح فوهة الزكية ، وما أن فرغ من ذلك حتى استدار نحوي، وإذن - يا إلهي ! - يا له من منظر ! ويا له من وجه ! إن لونه أصفر قائم ضارب إلى الحمرة ، وهنا وهناك مربعات ضاربة إلى السواد . أجل إن الأمر على ما توقعت ، فهو شريك مروع لقراشي ، وكان بلا شك مشتبكاً في شجار وأصابته رضوض وجروح فظيعة ، وما هو قادم من تحت يد الجراح . وفي هذه اللحظة حدث أن أدار وجهه صوب ضوء الشمعة فتأكد عندي أن هذه المربعات ليست من الشمع اللاصق لإطلاقاً ، وإنما هي لطح من

نوع ما . وحيرني الأمر في البداية فلم أدر ماذا أرى في شأنه ، ولكن سرعان ما ووض في ذهني خاطر هدائي إلى الحقيقة ، فقد تذكرت قصة رجل أبيض - وكان من صيادي الحيتان أيضاً - وقع بين أيدي أكلة لحوم البشر فوشموه ، ورجع عندي أن صائد الحيتان الذي أراه أمام ناظري الآن لا بد أن يكون في بعض رحلات مغامراته القاصية قدمي بشيء من هذا القبيل . وقلت لنفسى ما قيمة هذا على كل حال إن هذا إلا مظهر خارجي ، وقد يكون المرء إنساناً شريفاً أياً كان لون بشرته !

● وصاح « سب » : من ذا يظن ذلك يا فلاسك ؟ لو كانت لي ساق واحدة لما رأيتني ألبتة في زورق صيد اللهم إلا بقصد استخدام ساق الصناعية في سداد ثقب بها ! أوه ! يا لآهاب من رجل رائع ! وأجابه فلاسك : لست أرى في ذلك مدعاة لكل هذا العجب . فلو كانت ساقه مقطوعة ابتداء من الفخذ لكان الأمر مختلفاً ، ولصار عاجزاً عن العمل ، أما وله ركة سليمة ، والركبة الأخرى بقي له الجانب الأكبر منها أيضاً كما تعلم . . .

فقال سب : « هذا أمر لا علم لي به عن يقين يا صاحبي ، لأنني لم أره قط جائياً على ركبتيه » .

● صاح سب بالنوتى عامل المجداف القريب منه : « بلل الحبل ! بلل الحبل ! » فزرع الرجل قبعته عن رأسه وملأها بماء البحر وبلل بها الحبل الذي كان يدور بسرعة حول البكرة وطرفه في الحربة الغائرة في الحوت . . وجعل الزورق يشق الماء المرغى الزبد بسرعة كأنه سمك القرش حين ينشر زعانفه جميعاً . .

● ومن خلال المنظار المقرب بدت السفينة وزوارقها ورجالها ومعداتها ، ولم يعد شك في أنها سفينة

ولا بد لنا الآن من الرجوع القهقري بعض الشيء . وقد أشرت آنفاً إلى أن «خطاف الشحم» يجب أن يغرس في الفتحة الأصلية التي أحدها النوتية بالفأس فوق ظهر الحوت . ولكن كيف يتسنى لأداة ثقيلة الوزن صعبة التوجيه مثل «خطاف الشحم» أن تستقر داخل فتحة كتلك الفتحة ؟ إن الذي قام بتثبيتها هذه المرة صديقي الحميم «كويكج» الذي كان عليه - بوصفه هداف الحربه - أن ينزل بنفسه فوق ظهر الوحش الهائل للقيام بهذه المهمة بالذات . وما أكثر الأحوال التي نَحْم فيها الظروف على هداف الحربه أن يظل قائماً فوق ظهر القيطس إلى أن تصل عمليات سلخ جلد الحوت واستخلاص شحمه وزيته إلى ختامها الأخير . وينبغي ألا يغرب عن بالنا أن الحوت طيلة هذه المدة يظل مغموراً معظمه في ماء المحيط وهو مشدود إلى السفينة ، فيما عدا الأجزاء التي يجري عليها العمل مباشرة . وبذلك يكون على هداف الحربه المسكين أن يقوم على مستوى أقل من سطح السفينة بعشرة أقدام ، نصفه في الماء ونصفه في الهواء ، متقلّباً غائصاً وظافياً المرة بعد المرة ، والوحش الضخم لا يكف عن التارجع من تحته كآلات التعذيب .

● شعراء كثيرون غيرى تغنوا بمحاسن عين الجوزدر ، وريش الطائر السماوى الذى لا يحط على الأرض أبداً . أما أنا فأقل منهم طموحاً ، وحسبى أن أتغنى بذيل ، هو ذيل الحوت ! . فالمساحة التى يغطيها ذيل القيطس البالغ لا تقل عن خمسين قدماً مربعة . وهو ينشعب منذ بدايته إلى خصلتين عريضتين متبنتين مسطحين يقل سمكهما تدريجاً حتى يصل إلى أقل من بوصة عند الطرفين المتباعدين كأنهما جناحا طائر .

● كثيراً ما نشاهد جماعات صغيرة تضم كل منها

لصيد الحيتان . ولما كانت بعيدة عنا جداً ، وسائرة في اتجاه الرياح مملوءة الأشرعة بأقصى سرعة ، لم يكن ثمة شك في أنها متوجهة إلى مجال جديد من مجالات الصيد ، ولا أمل لسفينتنا «بيكود» في اللحاق بها ، فصدر الأمر باستخدام الإشارات للاتصال بها وتلقى إجاباتها . وفى هذا المقام ينبغي أن نذكر أن سفن الأسطول الأمريكى لصيد الحيتان شأنها شأن الأسطول البحرى الحربى لكل منها إشارة خاصة بها ، وسائر الإشارات المميزة مجموعة في كتاب وقرين كل إشارة خاصة اسم السفينة . ولدى كل ربان نسخة من هذا الكتاب . وهكذا يتسنى لقواد حملات الصيد أن يعرف بعضهم بعضاً وهم وسط المحيط على بعد شاسع وفى يسر شديد .

● وقد جرت العادة أن تحمل كل سفينة لصيد الحيتان عند إقلاعها عدداً عظيماً من الرسائل الموجهة إلى عبيد من سفن صيد الحوت التى سبقها إلى المحيط . وطبعى أن فرص تسليم هذه الخطابات إلى الأشخاص المرسله إليهم تتوقف أولاً وأخيراً على مصادفات الالتقاء العارض في المحيطات الأربعة ، وهكذا يكتب لمعظم هذه الرسائل ألا تصل مطلقاً إلى أصحابها . وكثير مما يصل فعلاً إلى أصحابه من هذه الخطابات يكون عند تلاوته قد سلخ من العمر سنتين أو ثلاثاً أو أكثر من ذلك .

● إن عملية تقطيع أوصال الحوت والعناية بكل جزء منها بالطريقة المناسبة له خاصة تحتاج إلى حركة دائمة إلى الأمام تارة وإلى الخلف تارة أخرى بين صفوف النوتية والعاملين في السفينة بوجه عام . فبينما يحتاج الأمر إلى أيد تعمل هنا ، يحتاج كذلك إلى أيد تعمل هناك ، فلا محل للمكث في موضع واحد ، إذ لا بد من إنجاز كل شيء في كل مكان وفى آن واحد . وكذلك الحال بالنسبة لمن يروم وصف هذه العمليات .

ما بين عشرين وخمسين حوتاً . ويطلق على هذه الجماعات الصغيرة اسم « المدارس » . وهي غالباً على نوعين . فثمة « مدارس » جميع أفرادها من الإناث ، و« مدارس » أخرى لا تضم بين صفوفها سوى الذكور من الشباب الأشداء . ومدارس الإناث يقوم على حراستها فارس من الذكور غاية في الجسامة والضخامة ، ولكنه ليس مستأً . وعند ظهور أدنى نذير للخطر يظهر هذا الحارس شهامته وفروسيته بالارتداد إلى المؤخرة من القطيع كى « يغطى » فرار السيدات . والحقيقة أن هذا السيد المهذب مثله مثل أمير عثماني مرفه ، فهو يسبح متقللاً في أرجاء العالم المائي محوطاً من كل جانب بسائر ما تتمثل فيه منافع حياة الحریم وبئنها وتدليلها . والفارق الوحيد بين هذا الأمير العثماني وخليلاته مذهل ففي حين يكون هذا الفحل دائماً من أضخم الحيتان جثة وأهولها منظرأً وعنفواناً تكون الإناث دائماً - حتى حيناً يبلغن غاية المدى من النمو - أضال منه بكثير جداً ، فلا يصلن إلى ثلث حجمه ، فهن من الرهافة الحقيقية نسبياً بحيث لا يزيد محيط خصر الأنثى منهن على ست ياردات (خمسة أمتار ونصف متر تقريباً) . . .

وإذا خطر لحوت شاب أن يقرب من إحدى الإناث المحظيات أكثر مما ينبغي ، عندئذ ينبري له « الباشا » سيد الحریم في غضب شديد ويطرده بقسوة بالغة . وأنه « لآخر الزمن » حقاً أن يتجاسر في قليل الحياء مثله على اقتحام حرمة الأسر المستقرة السعيدة . وهكذا نجد الإناث هنا في الماء - كزميلاتهن على البر - يتسبن في نشوب الكثير من المعارك بين الذكور

المتنافسين على محاسنهن ومفاتيهن . وما أكثر ما تصل المعارك في هذه الظروف إلى إراقة الدماء أو إزهاق الأرواح . وأهم سلاح في هذه المعارك هو الفك الأسفل الطويل ، وقد يحدث أن يتشابك الفك من طريق الأسنان الحادة القوية ، ويشند التجاذب والاحتراب . وليس من النادر أن يعثر الصيادون على حيتان كلهم ذكور بالغون على أجسادهم آثار غائرة من هذه المعارك أو أسنانهم محطمة أو زعانفهم ممزقة أو أفواههم معوجة .

● أما البنون والبنات الذين ينجبهم « الباشا » الحوت من حريمه فلا يعنيه شأنهم ، وعليهم أن يهتموا بأمر أنفسهم . . ولذا فإنه يترك العديد منهم في كل مكان ينتقل إليه في تجواله المستمر مع حريمه . . وبمرور الوقت يأتي الأوان الذي تهبط فيه حرارة الشباب بترام السنين وتزداد رغبة « الباشا » المتخيم بالملذات في التأمل والراحة والاستقرار ، فلذا يميل شديد لديه إلى الفضيلة والعفة يحل محل ميله الشديد السابق إلى العذارى وغير العذارى من الإناث القاتنات الشابات . وتبدأ بذلك مرحلة الحمود الجنسي والتوبة والإنابة ، فيسرح حريمه تسريحاً جميلاً ، يتركهن طواعية أو يتركهن معرضات عنه إلى ذى فتوة وعنفوان من شباب الذكور ، وينصرف هو إلى حياة الوحدة والتأمل والعبوس ، متجولاً ببطء وهدوء بين خطوط العرض وخطوط الطول ، تالياً صلوات الندم والتكفير ، راجياً حسن الختام ، ومردداً على ألسنهم من بلقاهم من الحيتان الفتيان تحذيرات الشيوخ المألوفة من عواقب رعونة الشباب ووخامة الاندفاع في الحب والتهالك على مناعمه ولذاته !

مقال عن الإنسان لأرنست كاسير

بمستم

الدكتور احمد محمد يحيى محمود

المختلفة إلا بعد أن أقام في أمريكا في السنوات الأخيرة من حياته . ولا جدال في أن الأمريكيين قد أعجبوا بفلسفته ، واهتموا بها . فقد صادفوا فيها ملامح إنسانية جديدة ومحاولة جادة للخلاص من الحيرة التي تورطت فيها بعض الفلسفات التي اتبعت نظرة العلم الجزئية إلى المشكلات ، ونسيت وحدة الإنسان الذي تنبع منه كل مظاهر المعرفة والحضارة المختلفة . وكان كاسير موقفاً إلى أبعد حد عندما جعل عنوان أول كتاب يكتبه باللغة الإنجليزية في أمريكا هو « مقال عن الإنسان » .

حياته وفلسفته

ولد إرنست كاسير في برسلاو في ٢٨ يوليو ١٨٧٤ . ووالده تاجر يهودى ثرى ، وإرنست هو أصغر أولاده . وفي دراسته الأولى في الجيمنازيوم ، كان تلميذاً عادياً لا يصح اعتباره من المتفوقين . وقد يرجع هذا إلى عدم تفرغه للدراسة وشدة اهتمامه بالألعاب الرياضية وحرصه على حضور الحفلات الموسيقية وروايات الأوبرا .

والتحق بجامعة برلين ، وهو في الثامنة عشرة من عمره للدراسة القانون تحقيقاً لرغبة والده . وخضع

للتحسون لكاسير يروونه مماثلاً في مظهره وقدراته لجوته . والمائل مع جوته هو أعظم شرف محطى به إنسان في نظر الألمان . على أن الألمان لا يجمعون على مثل هذا الرأي . ولعل أكثرهم لم ير في فلسفته شيئاً جديداً ، إذ بدت في نظرهم لا تدل على أكثر من محاولة لتنظيم النتائج التي اهتدى إليها العلماء في شتى نواحي المعرفة في إطار مقبول ، لا يضيف شيئاً إلى ما هو معروف .

فكاسير في اعتقادهم أفضل مثل للفيلسوف الذي عكف على القراءة وحدها ، وظن في النهاية أن باستطاعته الإستغناء عن البحث في وقائع المعرفة ذاتها ما دام قد عرف نظريات البعثات الآخرين . وقد يصح إرجاع عدم تقدير الألمان لكاسير كما ينبغي ، إلى إنشغاله في الفترة التي نشر فيها مذهبه بفلسفة هايدجر الوجودية التي ناسبت مشاعرهم بعد تعرضهم لقسوة الحرب العالمية الأولى وأحوالها . لهذا بدت فلسفة كاسير مجرد تكرار للأفكار التي استمر الفلاسفة الكانطيون المحدثون يرددونها زهاء النصف قرن .

من هذا يتضح أن كاسير لم يعرف عالمياً كما ينبغي خلال إقامته الأولى في ألمانيا . إذ لم تنشر ترجمة مؤلفاته

كاسيرر في بادئ الأمر ، إلا أنه انجبه بعد ذلك إلى دراسة الفلسفة الألمانية والأدب . وأثناء دراسته الجامعية حرص كذلك على الاستماع إلى كل محاضرات الفن والتاريخ ، غير أنه لم يرض عن أغلب المحاضرات التي استمع إليها بسبب افتقارها إلى العمق . وأغلب الظن أن مبارحته برلين وانتقاله بعد ذلك إلى جامعتي ليبزج وهایدلبرج كان بسبب سخطه على ضحالة معرفة أساتذتها ، لأنه عاد إليها بعد أن سمع باختيار أساتذة آخريين فيها من أمثال الفيلسوف الألماني المعروف زيميل Simmel ، وكوهين وغيرهما .

وأقامت أكاديمية برلين مسابقة فلسفية كبرى طلبت فيها من المتسابقين الكتابة عن لايبنتز . واشترك كاسيرر في هذه المسابقة . ويقال إنه استطاع تأليف كتاب ضخم عن لايبنتز في أقل من سنتين . إلا أن المشرفين على المسابقة رأوا عدم منح الجائزة الأولى لأحد ، ومن ثم منح كاسيرر الجائزة الثانية . وتقدم بعد ذلك برسالة للدكتوراه مأخوذة عن الجزء الأول من كتابه عن لايبنتز - وهو خاص بنظرية المعرفة عند ديكارت - إلى كلية مازبورج التي ناقشت رسالته ومنحته أعلى درجاتها Summa cum laude ، كما أن هيئة المناقشة أبدت إعجابها بسعة اطلاعه ومعرفته .

وبعد حصوله على الدكتوراه ، وفي فيينا ، أثناء زفاف إحدى قريباته ، قابل ابنة عمه التي لم يكن قد رآها قبل ذلك سوى مرة واحدة ، عندما كانت طفلة في التاسعة من عمرها : وافتتن بها وتزوجها بعد ذلك بسنة واحدة . وكان الزواج موفقاً ، إذ تمكنت الزوجة على الدوام من خلق الجو الملائم لكاسيرر ، حتى خلال السنوات العاصفة في حياتهما : وعاشا بعد الزواج في ميونيخ أكثر من سنة ، وهناك ولد ابنها هاينس الذي أصبح فيلسوفاً كذلك .

وانتقل كاسيرر بعد ذلك إلى برلين حيث كان

يعيش أكثر أقاربه وأقارب زوجته ، وحيث توجد المكتبات العامة ، التي هي أهم من كل ذلك .

وبمجرد استقراره في برلين ، عكف على دراسة أكبر مشكلة صادفته عند تأليف كتاب لايبنتز وهي كيف نمت الإستمولوجيا في فلسفة العلم في العصر الحديث . وظهر أول جزء من مؤلفه الكبير الذي تناول هذه المشكلة واسمه « مشكلة المعرفة » Erkenntnisproblem سنة ١٩٠٦ ، ثم ظهر الجزء الثاني بعد ذلك سنة ١٩٠٨ . واستطاع برغم مشاغله الكثيرة أن يشرف على طبعة جديدة لمؤلفات كانط ، وكتب لها مقدمة كبيرة عن سيرته وفلسفته . وفيها عني بوجه خاص بكتاب « نقد الحكم » ، إذ بين لماذا اهتم كانط في هذا الكتاب بالجمع بين فلسفته في الفن وفلسفته الميتافيزيقية .

وكان بنيت إصدار جزء ثالث من كتابه عن مشكلة المعرفة ، إلا أن الحرب العظمى الأولى غيرت مشروعاته فقد جند ، واشتغل في رقابة الصحف . وهكذا أمكنه بفضل قراءة صحف المسكرين المتحاربين أن يتأمل الحرب ملياً من جملة نواح ، وأن يكون نظرة صحيحة عنها . فكره كل دوافع الحرب الاستعمارية والتوسعية ، وكتب متأثراً بتجاربه خلال الحرب وتأملاته فيها ، كتاب « الحرية والشكل » Freiheit und Form ، الذي خصصه للكلام عن لسنج وشيلر وكانط وجوته باعتبارهم أهم أنصار الحرية في الفكر الألماني .

وأثناء الحرب كذلك ، وأثناء شعوره بالأزمة الروحية الكبرى التي اجتازتها أوروبا ، آمن بصحة نظرية « جورج سوريل » التي نشرها في بداية القرن العشرين وقال فيها إن القوة الدافعة في التاريخ ليست العقل أو المنطق ، بل هي الأساطير السائدة في المجتمع ، وإن الناس لا يتبعون الحقائق الموضوعية بل يتبعون خيالات أكثرها قد تولدت من البغض والحقد والكراهية . وتأكد إيمان كاسيرر بصحة هذه الفكرة عندما ازدادت

الأمور تعقداً بعد الحرب ، وازداد الإعجاب ببطولات الحكومات الفاشية .

ولم يكن غريباً بعد ذلك ، وبعد أن أدرك كاسيرر أهمية الأساطير أن يجعلها موضوعاً لجزء كبير من كتابه فلسفة الأشكال الرمزية . وفكرة هذا الكتاب قد جاءت كما ذكر لنا أثناء تأهبه لركوب إحدى السيارات العامة سنة ١٩١٧ . فقد أدرك أن العقل وحده غير قادر على فهم الواقع . إذ ينبغي أن يتحقق ذلك بوساطة الروح كلها ، بكل قدراتها وحواجزها ، لأن الصلة بين روح الإنسان والواقع لا تظهر في التفكير المنطقي وحده ، بل تظهر كذلك في الخيال والشعور والإرادة .

وأنشئت أثناء الحرب العالمية الأولى جامعتان جديدتان في ألمانيا . إحداهما في هامبورج ، والأخرى في فرانكفورت . وعرضت الجامعتان بمجرد إنشائهما منصب الأستاذية على كاسيرر . وفضل هامبورج لوجود مكتبة فاربورج بها بنفائسها التي تساعده على إتمام مؤلفه « فلسفة الأشكال الرمزية » .

واستطاع نشر أجزاء هذا الكتاب الثلاثة في الفترة ما بين ١٩٢٣ - ١٩٢٩ . ولم يحل انشغاله في هذا المؤلف الضخم من إكمال كتابه عن مشكلة المعرفة ، ومن كتابة كتاب آخر عن نظرية أينشتين ، علاوة على قيامه بنشر جملة مقالات فلسفية وأدبية .

وفي سنة ١٩٣٠ اختير عميداً للجامعة هامبورج ، وساعده تنوع معرفته وقدرته على التحدث في أي موضوع على الاضطلاع بمهام وظيفته على أفضل وجه . فلم يكن نشاطه مقصوراً على الناحية العلمية ، إذ كان قادراً على فهم كل مشكلات الإدارة ملماً بكل قواعد الألعاب الرياضية . ولا يبخل بإسداء النصيحة لأي طالب من طلبته . وأضفى في هامبورج أربعة عشر عاماً خصبة كتب خلالها عدة مؤلفات ومقالات في تاريخ الفلسفة ، كان من بينها دراسة شائقة لعصر الإصلاح الديني ، وأخرى عن ظهور الأفلاطونية في إنجلترا .

وفجأة تغيرت الأحوال في ألمانيا بعد تولى هتلر زمام الحكم . فأثر كاسيرر السلامة ، وهاجر على الفور . وعرضت عليه ثلاث وظائف خارج ألمانيا . الأولى في أكسفورد في إنجلترا . والثانية في جامعة أوبسالا ، والثالثة في الولايات المتحدة في « المدرسة الحديثة للأبحاث الاجتماعية » في نيويورك . وقبل في النهاية عرض جامعة جيتبورج في السويد . واشترط عدم الحصول على أستاذية ذات كرسى ، وأن تكون أستاذه بصفتها الشخصية ، فقبل طلبه . وظل هناك ست سنوات نشر فيها كتابه « الحتمية واللاحتمية في الطبيعة الحديثة » :
Determinismus und Indeterminismus in der modernen Physik

والم في هذه الأثناء باللغة السويدية ، قراءة وكتابة : واهتم بالفن السويدي ، وكتب عن فلسفة السويد كتاباً أسماه Hågerström ، كما كتب كتاباً آخر عن ديكارت وصلته بالملكة كريستينا . وحاول في هذا الكتاب الربط بين تأثيرها بديكارت وتنازلها عن العرش :

واشتدت بعد ذلك وطأة الحرب في أوروبا ، فأثر الهجرة إلى الولايات المتحدة . وسافر في آخر باخرة سمح الألمان بسفرها إلى أمريكا . وكان متفائلاً ، إذ ظن أنه لن يمكث في الولايات المتحدة أكثر من سنتين . ولكن اشتراك أمريكا في الحرب العالمية الثانية حال دون عودته إلى السويد فتعاقد بعد ذلك مع جامعتي كولومبيا ونيويورك . وواصل كاسيرر نشاطه هناك فبدأ يكتب باللغة الإنجليزية . وكان أول مؤلفاته هو كتاب « مقال عن الإنسان » An Essay on Man موضوع هذا المقال . ثم أعقبه بعد ذلك بكتاب آخر هو « أسطورة الدولة » The Myth of the State الذي كتب باللغة الإنجليزية كذلك وتضمن فلسفته في السياسة . وكان في نيته نشر بعض مخطوطاته التي تأجل نشرها بسبب مبارحته السويد ، مثل الجزء الرابع من كتابه عن مشكلة المعرفة ، إلا أنه توفي فجأة في ١٣ أبريل سنة ١٩٤٥ .

وفي ذلك اليوم إستيقظ مبكراً ، وتوجه إلى جامعة كولومبيا . وأثناء سيره في الطريق استوقفه أحد تلاميذه فسقط بين يديه ، وهو يجيب عن أحد أسئلته الفلسفية . وهكذا يكون قد مات في أفضل صورة يتمناها فيلسوف .

ويقول ديمترى جورونسكى Gawronski الذى كان من أصدقاء كاسيرر المقربين ، واعتمدنا كثيراً على مقاله عن حياته ، أن كاسيرر قد اشتهر بتواضعه الجم . إذ لم يدع يوماً بأنه أول من اكتشف فكرة أو قلمها ، بل كان على العكس دائب الاستشهاد بأقوال مفكرين - أكثرهم اقل منه قدراً ومكانة . وكان يعتقد على الدوام بأن بلوغ الحقيقة أمر شاق لا يستطيع إنسان بمفرده الإضطلاع به . ولهذا لم يرفض لأول وهلة أى رأى مهما بدا سخيفه ، ولم يدع إنشاء فلسفة جديدة . وقد تميز - كما رأينا - بقدرته الفائقة على النضال ، إذ استطاع بدء حياته من جديد أكثر من مرة . ولم يخلد إلى الراحة إطلاقاً ، بل واظب على العمل إلى ساعة متأخرة من الليل ، حتى بعد أن تجاوز السبعين من عمره .

• • •

بقى بعد ذلك ، وقبل تلخيص كتاب « مقال عن الإنسان » أن نذكر شيئاً عن فلسفته ، فلعل هذا يساعد للتمهيد للكتاب .

عندما كان كاسيرر يتلقى العلم في أواخر القرن الماضى كان المذهب الكانطى الجديد سائد فى ألمانيا كرد فعل للحركة الوضعية الألمانية التى أعقبت تدهور الهيكلية ، واعتمدت على تقدم العلم وازدهاره . ولم تنزع المدرسة الكانطية الجديدة (أو مدرسة ماربورج كما تدعى) بإحياء مذهب كانط بغير تحوير ، بل أرادت أن توفق بين مذهبه وبين كل ما حدث من تقدم فى العلوم الرياضية والطبيعية والبيولوجية . وهذا واضح فى مؤلفات أقطابها : لوتسه وفاتورب ، ودلتاى وكوهين ، الذى تتلمذ كاسيرر عليه .

فهذه المدرسة تركزن إلى ما ذكره كانط عن قيام العقل الإنسانى بخلق معرفتنا بالأشياء ، وبعدم قدرتنا بلوغ النظام التراسندالى للمعرفة إلا بعدد تحليل أشكال الفكر الإنسانى ومنهجه . وقد اقتصر كانط كما هو معروف على تطبيق مثاليته النقدية على مجالات العلوم الطبيعية والأخلاق والإستاتيقا ، ولكن الكانطيين المحدثين - ومن بينهم كاسيرر - حاولوا تطبيق مذهب كانط على مجالات التاريخ وعلى الأشكال الأولى للخيال الإنسانى المتمثلة فى اللغة والسحر والأساطير .

وقبل كاسيرر الفكرة الكانطية التى لا يهملها بحث الوجود فى ذاته ، بل يهملها فقط وسائل معرفة الأشياء . فعند كاسيرر ، ليس للفلسفة - كما هو الحال عند كانط - أية غاية أونتولوجية . وغاية فلسفته هى التوسع فى فهم الملكات التى أسماها كانط بالملكات المنظمة regulative ، التى بدت فى نظر كاسيرر بناء مثل الملكات المعرفية . وهذا وجه خلاف أسامى بينه وبين كانط . وكانط اتباعاً لنظريته قد اقتصر على دراسة التصور ومقولات الفهم ، أما كاسيرر فلم يقر ذلك ، بل رأى وجوب دراسة جميع الأفعال التأليفية الأخرى المماثلة للتصور ، والتى تقرر كل أحوال التعبير ، والإدراك والتصور ، والتى يتمخض عنها عوالم الأساطير والفن والعلم . فليس هناك على حد قوله : « صلة واحدة بين الإنسان والعالم الخارجى ، بل هناك عدة نظرات مختلفة لإدراك الظاهرة . فلا يصح القول بعالم مدركات أوحده ، لأن كل عالم منها يختلف باختلاف نوع التوضع واتجاهه . ولهذا لا ترى فلسفة الأشكال الرمزية (وهو الاسم الذى اختاره كاسيرر عنواناً لمذهبه) إلى تقرير نظرة قطعية واحدة عن جوهر الأشياء وماهيتها ، بل ترى إلى إدراك الأنواع المختلفة التى تتموضع فيها الأشياء والتى تتضمن الفن واللغة والدين والعلم » .

وباستثناء الخلاف الذى ذكرناه يوجد إتفاق أساسى بين نظريته ونظرة كانط . فكلاهما يعنى بالأسس التى تعتمد عليها التجربة ، ويعنى بالأحكام الخاصة بالتجربة ، قبل تقرير أى شىء عن حقيقة الأشياء . وفى رأى كاسيرر ، أن كانط كان موقفاً فى هذا الاتجاه . إذ بفضلله اهتدى إلى مفتاح كل المعرفة القائمة على تصورات ، أى إلى الأحكام التركيبية الأولى . وإذا كان قد وقف عند تطبيقها على الرياضة والطبيعة — أو بمعنى أصح قد وقف عند حالتها فى القرن الثامن عشر — فإن هذا لا يعنى أن كانط كان يرفض أى توسع فى تطبيق فكرته . وتحقيقاً لذلك رأى كاسيرر اصطلاح « الأشكال الرمزية » أكثر مناسبة من « الأحكام التركيبية الأولى » . ويمكن تعريفه وفقاً لما جاء فى كتبه المختلفة على الوجه الآتى : الأشكال الرمزية هى الأشكال المختلفة التى يتجسم فيها الانبعاث الذاتى للوعى . وهذا الانبعاث يتحقق فى صورتين أساسيتين . الصورة الأولى فى قيام العلم الحديث واعتماده على فروض فكرية ذات أسس ميتافيزيقية — وكتاب كاسيرر مشكلة المعرفة بأجزائه الأربعة خاص بهذه المسألة . والصورة الثانية تبدو منعكسة فى أشكال حضارية مختلفة مثل الأساطير واللغة والدين . وحول هذه المسائل يدور موضوع المؤلف الثانى الكبير لكاسيرر وهو « فلسفة الأشكال الرمزية » ، وكتاب « مقال عن الإنسان » صورة مختصرة منقحة له . يتضح من هذا أن فلسفة كاسيرر لا تعنى بالوجود البحت أو بالوعى البحت . بل تعنى بتفاعل الوعى مع الوجود . فلن يتحقق أى فهم بالرجوع إلى وجود مطلق ، أو بالرجوع إلى الوعى فى ذاته ، لأن الوجود المطلق بمنزج بأشكال روحية مختلفة . وكل شكل رمزى — ولا يعنى بهذا تصورات المعرفة وحدها بل أشكال الأساطير واللغة والفن — يدل كما قال جوته على كشف لما هو باطنى فى أشكال خارجية . فهذه الأشكال تخفى الروح وتظهرها معاً . وعلينا ألا نتأمل هذه الأشكال

سلياً ، بل علينا أن نضع أنفسنا فيها ، محركها الدائمة . فاعتماداً على هذه الطريقة وحدها سندرك هذه الحقائق لا فى صورة « تأملات ثابتة » ، بل طاقة روحية دائمة التشكل والتغير .

قد يفهم من هذا العرض الوجيز لفلسفة كاسيرر أنها اعتصمت على مذهب كانط وحده . ولكننا قد نسيئاً إلى الحقيقة إذا نسينا تأثيره بمجابهة المفكرين الألمان الذين سبقوه من أمثال هردر وهيجل . فالأشكال الرمزية هى الافتراضات السابقة للمعرفة الفلسفية ، أو فنونولوجيا الروح بتعبير هيجل التى ترمى إلى إدراك أشكال الروح من الباطن وليس من الخارج ، كما يحدث فى المنهج العلمى . وفى الطريقة التاريخية التى اتبعها كاسيرر لا بد أن نلمح أثر هيجل كذلك . فمن الأقوال الهيجلية أن الحقيقة فى شمولها ، لا يمكن أن تظهر دفعة واحدة ، بل يقوم الفكر بالكشف عنها شيئاً فشيئاً . وعلى هذا فإن وحدة المعرفة لا تتكشف إلا فى تقدم الفكر من مراحلها الأولى البدائية إلى أن يصل إلى المعرفة البحتة ، اعتماداً على الديالككتيك الباطنى لحركة الفكر .

الكتاب

وفقاً لما ذكره كاسيرر فى المقدمة ، فإن الكتاب قد صدر تحقيقاً لرغبة أصدقائه من الإنجليز والأمريكيين . فقد ألحوا عليه وطالبوه بضرورة ترجمة كتابه « فلسفة الأشكال الرمزية »^(١) ، ولكنه رأى أن ضخامة هذا الكتاب وقدم عهده يحولان دون تحقيق مطلبهم . إذ كان قد مضى على نشره أكثر من خمس وعشرين سنة تغيرت خلالها نظراته إلى عدة مشكلات فى الكتاب . ولهذا فضل إصدار خلاصة جديدة له تمثل نظراته الجديدة إلى الأشكال الرمزية ، مع زيادة فى التوسع فى مسألتى الفن

(١) ترجم هذا الكتاب بعد وفاة كاسيرر إلى الإنجليزية ، وصدرت أجزاؤه الثلاثة فى السنوات ١٩٥٣ ، ١٩٥٥ ، ١٩٥٧ .

الإنسان حيوان صانع للرموز

الإنسان في نظر كاسيرر لا يواجه الواقع مباشرة . فهو لا يستطيع أن يراه وجهاً لوجه . ولهذا يصح القول بأنه لا يحيا في عالم طبيعي ، بل يحيا في عالم رموز . فهو لا يتأثر بالأشياء مباشرة ، كما هو الحال عند الكائنات الأخرى ، كما أنه لا يؤثر فيها مباشرة ، لأن الأشياء لا تظهر لروحه إلا متخفية في أشكالها الرمزية التي هي من صنع روحه كذلك . فلدى الإنسان - خلافاً لسائر الكائنات - جهاز صانع للرموز (إن صحت مثل هذه التسمية) ، وساعدت هذه الميزة على اتساع الواقع الإنساني وظهور أبعاد جديدة فيه . فالأشكال الرمزية المختلفة كاللغة والأسطورة والفن والدين قد زادت الواقع الإنساني اتساعاً ، بل أصبحت هي الواقع ذاته في نظر المفكرين . وأصبح التقدم الإنساني يقاس بمدى تقدمنا في هذه المجالات .

ولا يقتصر أمر تأثير الأشكال الرمزية على الجانب النظري من حياتنا فحسب ، إذ لا يحيا الإنسان حياته العملية في الوقائع ذاتها ، أو في حاجاته الطبيعية المباشرة أو مخاوفه ، بل يحيا في وسط عواطف متخيلة وآمال ومخاوف وأوهام وأحلام . فكما قال إبيكتيتوس : أن ما يزعج الإنسان ويبحث الاضطراب إلى قلبه ليس الأشياء ذاتها ، بل أفكاره ومعتقداته الخاصة بهذه الأشياء .

فالتعريف الكلاسيكي للإنسان بأنه حيوان عاقل في حاجة إلى تعديل في نظر كاسيرر ، لأن قدرة الإنسان على صنع الخرافات أو الأساطير - برغم ما يبدو فيها من مظهر غير عقلي - تميزه كذلك عن الحيوانات . فالأسطورة ليست أفكاراً مهوشة غير منطقية ، بل لها شكل منطقي خاص بها . واللغة كذلك ، وهي من الأشكال الرمزية ليست مجموعة من التصورات العقلية فحسب ، لأنها تعبر عن مشاعرنا وأهوائنا ، بالإضافة

والتاريخ اللتين ذكرنا بطريقة عابرة في الكتاب الأصلي . ولم ينس كاسيرر أن يطعم كتابه بعدة أمثلة مأخوذة عن الكتب الأمريكية والإنجليزية المعروفة حتى يشعر أصدقاؤه الإنجليز والأمريكيين بأنهم لا يقرأون مادة غريبة عنهم . وهو إجراء يدل على الكياسة ، زيادة على تضمنه الاعتراف بفضل الأمريكيين وكرم ضيافتهم . ومع كل هذا فينبغي ألا يظن أن كاسيرر قد حاد في هذا الكتاب عن جوهر نظريته المثالية الأصلية ، أو أنه قد أصبح براجماتياً مثل أئمة فلاسفة أمريكا - وهو رأى قد يصادفنا في بعض المقالات التي كتبت عنه . فأغلب الظن أن الرجوع إلى الكتب الإنجليزية والأمريكية لم يؤثر كثيراً في نظرية كاسيرر . ولم يقصد به أكثر من تسهيل تقبل الأمريكيين لنظرات فلسفية مختلفة عن طابعهم .

وعنوان مقال عن الإنسان الذي اختاره كاسيرر لهذا الكتاب قد يدل من ناحية أخرى على تغير هام في نظرة كاسيرر . فهو لم يتجه كما فعل في الكتاب الأصلي إلى الكلام عن الأشكال الرمزية في ذاتها ، بل عمد إلى إنتقاء وقائع منها ، يساعده تفسيرها على إلقاء ضوء على الإنسان ، تمشياً مع عنوان الكتاب . ثم عرف بعد ذلك الإنسان إمعاناً على وسيلتين . الوسيلة الأولى : هي إظهار تميز الإنسان على سائر الكائنات ، ولهذا ناقش أكثر النظريات البيولوجية والأنثروبولوجية . والسيكولوجية والاجتماعية ، التي اعترفت بوجود اختلاف في الدرجة فقط بين الإنسان والكائنات الأخرى ، ولم تعترف باختلاف النوع . ثم انجهد بعد ذلك إلى فهم الإنسان من أفعاله المتمثلة في مظاهر الحضارة المختلفة ، وهو في هذا يتبع أفلاطون الذي رأى وجوب عدم الانتصار على دراسة الإنسان في حياته الفردية ، إذ ينبغي أن تستكمل هذه الدراسة بمعرفة الإنسان من خلال حياته السياسية والاجتماعية .

بطريقة غير آلية ، فلهذا يصير على أدائها بطريقة واحدة لا تتغير فيها أية كلمة أو إيماءة .

والإشارات التي تصدر عن الحيوانات لا يمكن أن تكون مترابطة ، أما الإنسان فبإمكانه بفضل قدرته الرمزية أن يصنع فكراً مترابطاً . وفي هذا الكلام رفض لقول الحسين بأن المدركات الحسية عبارة عن مركبات فيسفاثية من المحسوسات . فقد أثبتت نظرية « الجشطالت » أن أى مدرك حسي مهما كان بسيطاً يتضمن روابط رمزية وبناءة . والإنسان قادر كذلك على فصل هذه الروابط عن الأشياء ذاتها ، أو رؤيتها في صورة مجردة ، كما أنه قادر على انتقاء نقط معينة من أية فكرة ، وعلى التركيز عليها وتأملها .

ويتميز الخيال الإنساني إلى جانب هذا بناحية هامة وهي قدرته على التحليق بعيداً عن الواقع المباشر المحسوس . فعنده لا فارق بين الواقعي والممكن ، فكل شيء يفكر فيه موجود . وهذه القدرة على التفكير في الممكن هي أساس العلم . وهو رأى يخالف بعض الآراء السائدة التي تمسكت بضرورة اعتماد الفكر العلمي على الوقائع وحدها ، ونسيت أن أهم الأفكار التي غيرت وجه العالم كانت مجرد فروض أو « حقائق رمزية علمية » . ويستشهد كاسيرر في هذا الشأن بالعلوم الرياضية التي اضطرت في سبيل توسيع نطاقها إلى اكتشاف أعداد جديدة ليس ثمة ما يناظرها في الواقع ، ولهذا أسميت بالأعداد اللامعقولة . وعندما أدرك الرياضيون أخيراً أن الممكن هو أساس العلم حلّقوا بعيداً عن المنهضة الإقليدية التقليدية فظهرت نظريات غير إقليدية للوباتشفسكى وبولاي وريمان .

ويلاحظ كاسيرر أن قدرة الإنسان على عدم التقيد بالضروري أو الواقعي قد ساعدته على التقدم في عالم الأخلاق كذلك . فبفضل تخليق الخيال في عالم الممكن ، استطاع الخيال الإنساني اختراع « اليوتوبيات » المختلفة .

إلى تعبيرها عن أفكارنا ومعتقداتنا . لهذا السبب يخلص كاسيرر إلى ضرورة تعديل تعريف الإنسان بحيث يصبح : « الإنسان حيوان صانع للرموز » بدلا من القول بأنه حيوان عاقل . فلا يصح إنكار أن أهم ما يتميز به الإنسان على سائر الكائنات هي قدرته على التفكير الرمزي والسلوك الرمزي ، كما أن كل تقدم في الحضارة يعني التقدم في هذا السبيل .

والحكم على افتقار الكائنات الأخرى إلى هذه القدرة الرمزية بحاجة إلى بعض البيانات . ولهذا يلجأ كاسيرر إلى إختيار أمثلة مختلفة للدلالة على عدم توافر أى (جهاز صانع للرموز) لدى الحيوانات ، وأن تعاملها مع البيئة تلقائياً ومباشر . ويثبت كاسيرر نظريته بمقارنة الإنسان بسائر الكائنات في مجالات التعبير والخيال وفي تصور المكان والزمان وفي القدرة على تجريد المعاني والأفكار .

فن ناحية التعبير أمكن لعلماء سيكلوجية الحيوان الحصول على أنواع مختلفة من التعبيرات الحيوانية عن الغضب والذعر واليأس والحزن والرجاء والرغبة . إلا أن كل هذه التعبيرات قد افتقرت إلى خاصية إنسانية هامة وهي احتوائها على الدلالة الموضوعية . فافصاحات الحيوانات لا تريد عن كونها إشارات دالة على الانفعالات المباشرة ، تتكرر على الدوام بصورة آلية واحدة ، بعكس القدرة الرمزية التي تتوافر للإنسان والتي تتميز بمرورها وديناميتها ، والتي تتجلى في القدرة على وصف الشيء الواحد بعدة أسماء مختلفة . ويؤكد كاسيرر رأيه بالقول بأن القدرة الرمزية الإنسانية في أوطى مراتبها تتميز بمجمودها كما يظهر في حالة الطفل والبدائي . فالطفل يحار عندما يدرك أن الشيء ليس له اسم واحد ، إلا أنه يدرك بعد ذلك إمكان استخدام رموز مختلفة للتعبير عن رغبة أو فكرة واحدة . وكذلك البدائي ، فإنه يعجز عن تصور إمكان أداء شعائره الدينية

وإذا كان المفكرون قد أسموا جمهورية أفلاطون يوماً من الأيام باليوتوبيا ، فلا شك أن هذه التسمية لم تعد مناسبة بأي حال الآن ، لأننا لم نعد ننظر إليها وكأنها مجرد شيء ممكن ، فقد تجاوزنا أفكارها التي بدت غريبة أيام اليونانيين . ألا تدل هذه الحقيقة التي يتميز بها الإنسان على أن جوته كان محقاً في قوله : « أن نمجاً في العالم المثالي يعني أن ننظر إلى المستحيل وكأنه ممكن » . وهذا القول المأثور ينطبق على المصلحين كلهم . فالتفكير في الممكن ، أو التفكير الرمزي بلغة كاسيرر هو الذي يساعد الإنسان على التغلب على قصوره الطبيعي ، ويمنحه قدرة جديدة تساعد على إعادة تشكيل العالم .

واضح جلي أن الحيوان لا يعرف مثل هذا النوع من الخيال . فخياله عملي لا يتجه إلى غير التوافق مع البيئة المباشرة والقدرة على التعلم . والقدرة الحيوانية في هذا الشأن ربما فاقت قدرة الإنسان . فإذا وصف الحيوان بالذكاء إذن ، فلن يكون هذا بمعنى مماثل للذكاء الإنساني الرمزي الذي يستعوض بالأشياء رموزاً ، كما ينتكر رموزاً أخرى للأشياء غير الحسية ، ولولا ذلك لأصبحت حياة الإنسان ملتصقة بحاجاته البيولوجية والعملية ، ولظل العالم المثالي موصداً في وجهه ولما ظهرت فلسفة أو علم أو فن .

وينقل كاسيرر بعد ذلك إلى الكلام عن اختلاف الإنسان عن باقي الكائنات في النظر إلى المكان والزمان . ويبدأ بالمكان ، فيذكر أن الإنسان يتميز بقدرته على تصور المكان في صورة مجردة . أما الحيوانات فتفتقر إلى ذلك . فحركتها في المكان لا تعتمد على أية قدرة تصورية للمكان في ذاته ، بل هي حركة جسمية فحسب : وكلما ارتقت الحيوانات أمكنها الشعور بصورة أخرى للمكان أسماها كاسيرر « بالمكان المدرك » . ويعني به صورته المركبة من تجارب حسية مختلفة : بصرية ولمسية وسمعية وحركية .

وقدرة الإنسان على إدراك المكان مجرداً قد ساعدته على شق طريقه إلى المعرفة ، بل هي مفتاح حضارته كلها . وكانت مشكلة المكان المحرد من أهم مشكلات الفلسفة . إذ نشبت حولها خلافات بين المثاليين والماديين . فقد حدث خلط بين المكان المحرد - وهو غير موجود من الناحية المادية ، بل هو نتيجة لقدرة الإنسان على التفكير الرمزي - والمكان الطبيعي المحسوس . فالنقطة الهندسية المختلفة لا وجود لها من الناحية الطبيعية أو الناحية السيكلوجية وما يعنينا عند تركيز تفكيرنا عليها ليس حقيقة وجودها ، بل حقيقة القضايا والأحكام المترتبة عليها . والبدائي لا يعرف المكان المحرد ، لأن المكان عنده هو الخيال الذي تدور فيه أفعاله . فهو مكان « شخصي » يركز حول حاجاته النفعية والعملية ، بعكس المكان المحرد الذي لا يعتمد على لمس أو رؤية ويتميز بكيّيته . وساعدت فكرة المكاد المحرد على إنشاء خرائط جغرافية أو رسوم تخطيطية يعجز البدائي بغير جدال عن إدراك مغزاها أو قيمتها . وأول من استطاع التعميم وإدراك المكان في صورة مجردة هم البابليون . ولهذا قيل إن بابل مهد الحضارة . ففيها ظهر لأول مرة علم الفلك الذي ساعد على إشعار الإنسان بالصلة بين حياته وأحوال الكون ، وبوجود رابطة تربط مستقبله بفضول السنة وحركة النجوم .

فاذا انتقلنا للكلام عن الزمان لاحظنا نفس الشيء ، وهو وجود اختلاف في تصوره بين الحيوانات الراقية والحيوانات الدانية . ولعل القدرة على التذكر هي أهم ما تتميز به الحيوانات الراقية . على أن نوع التذكر الموجود عند الإنسان يتصف بخصائص مختلفة عن تذكر باقي الحيوانات الراقية ، لأن التذكر في حالته لا يعني مجرد استعادة حادثة ، أو مجرد استعادة صورة باهتة لتأثيرات سابقة ، بل هو يعني إعادة خلق الماضي . فهو عملية بناء خلاقة . ويشيد كاسيرر بفضل برجسون في هذا الصدد ، لثقده نظريات التذكر الآلي القائم على فكرة التداعي وغيرها . وإعادة خلق الماضي أو بنائه

عملية رمزية كذلك ، لأنه يتضمن تحويل الأحداث المتناثرة التي نتذكرها إلى شكل رمزي جديد ، أعظم مثل له هو الأشعار والاعترافات .

ويتميز الإنسان كذلك بقدرته على التحليق في بعد آخر غير معروف عند سائر الكائنات ، وهو المستقبل ، أى قدرتنا على أن نأمل وأن نتطلع ، وألا نقف عند الضرورى ، بل نفكر فى الممكن . وهذه أعظم خطوة - كما ذكرنا - فى سبيل خلق العلم والحضارة .

• • •

وبعد أن انتهى كاسير من تعريف الإنسان بعد مقارنته بسائر الكائنات ، وانتهى إلى تقرير أن أهم ما يتميز به هو القدرة على صنع عالم رمزي يمثل تفاعل روحه مع الواقع ، حاول بعد ذلك معرفة الإنسان بالرجوع إلى الأشكال الرمزية المختلفة التى بدأ فيها هذا العالم فى نظر الإنسان . ونشر من طريقة عرضه لهذه الأشكال الرمزية أنه قد بدأ بالأساطير باعتبارها تمثل الإنسان فى أول عهده بالحضارة ، وأن العلم فى اعتقاده هو ذروة الحضارة الإنسانية .

الأساطير والسحر والدين

ويناقش كاسير أهم ما ذكرته المدارس المختلفة فى تحديد معنى الأسطورة . فبعضها قد رآها قريبة من الفن ، مع ملاحظة الاختلاف الذى ذكره كانط وهو أننا عندما نأمل عملاً فنياً لا نبالى بوجود الشيء أو عدم وجوده ، بينما يضع تأثير الأسطورة فى حالة علم الإيمان بحقيقة أحداثها .

وقورنت الأسطورة والأفكار السحرية المتصلة بها فى بعض النظريات بالعلم . وقيل إن الأسطورة والسحر يرميان إلى نفس غاية العلم ، برغم ما يبدو فيها من وهم وابتعاد عن الحقيقة . ولكن كاسير يلاحظ اختلافاً هاماً بين مفهوم كل من الأسطورة والعلم .

فتحت عندما نفسر الطبيعة علمياً أو تجريبياً ، نعتقد فى وجود روابط ثابتة بين جوانبها المختلفة تتبع قاعدة عامة . أما الطبيعة بمعناها الأسطورى ، فتبدو عالماً درامياً يتألف من قوى وأفعال متصارعة . والأشياء لا تبدو فى هذه الحالة ساكنة أو ميتة ، بل تبدو حية فى حركة دائبة مستمرة . كما أنها تخضع لمشاعرنا المختلفة : من حيب وبغض وأمل وخوف . وهذه الصورة جمة الاختلاف عن الصورة المثلى للعلم ، لأن أول مظهر للعلم هو قمع كل هذه المؤثرات الشخصية الذاتية . فالشكل الرمزي للأسطورة لا يتألف من رموز مجردة . كما هو الحال فى العلم ، بل يتألف من صور مشخصة مباشرة ، كثيرة الشبه بالصور التى تظهر فى تعبيرات البدائي والطفل عن المشاعر والعواطف .

والأسطورة ليست خالية من المنطق ، كما ذهب بعض علماء الاجتماع ، كما أنها لا تمثل مرحلة سابقة للعلم ، وهو رأى قد اعتمد على التوهم بأن التفكير الأسطورى مقصور على البدائيين . والحقيقة أن المتحضرين كذلك يؤمنون أحياناً بالأساطير . ولا يلجأون إلى الأساطير والمعجزات إلا عندما تتعثر المعرفة بواسطة العلم ، وعندما يسلمون بقصور قدراتهم العقلية .

فالأسطورة إذن لم تصدر عن نفس دوافع العلم أو الفن ، كما أنها ليست مفككة أو خالية من المنطق أو المعنى . فهى لا تتبع نفس منطق العلم ، بل تتبع منطقاً آخر مستمداً من الإيمان بوحدة الوجود وبوحدة الشعور . فمن يؤمن بالأساطير والسحر ، لا يتصور حدوداً بين الأشياء مماثلة لحدود العلم ، ولا يعترف بوجود اختلاف بين المواد والعناصر كما هو الحال فى العلم . فكل شيء أو عنصر سيبدو فى نظره قابلاً للتحويل إلى شيء آخر أو عنصر آخر . فإذا كنا فى العلم نلجأ إلى تجزئة الأشياء اتباعاً لنظرة عملية ونظرية ، فإننا فى الأساطير والسحر نعكس هذه النظرة ، ونرى بينها وحدة تعاطفية لا تربط

بين الأحياء فقط ، بل تربط بينهم وبين الأموات .
ومن هنا جاءت عبادة الأسلاف وعبادة أرواح الموتى
وأشباههم .

وينقل كاسير بعد أن عرف الأسطورة بأنها
شكل رمزي يمثل الإيمان بوحدة الحياة والمشاعر ، إلى
الكلام عن الدين ، الذي اعتقد في بعض الأحيان أنه
مماثل للتفكير الأسطوري والسحري . والحقيقة أن الدين
قد امتزج بالأساطير في بعض الأحيان ، إلا أن هذا لا
يدل على أن الدين والأسطورة شيء واحد كما رأى
بعض المفكرين ، وعلى الأخص من يؤمن منهم بأن
الإنين قد انبعثا من شعور الإنسان بتبعيته وعجزه ،
أمثال شلا برماخر وفريرز . فالقول بأن الدين - أو
السحر أو أى تفكير أسطوري - قد نبع من تبعيتنا
وعجزنا لا يمثل الحقيقة تمثيلاً دقيقاً . فلعل الاعتماد في
السحر من دلائل ثقة الإنسان بنفسه ، كما أن كل سحر
يعتمد على فكرة إمكان التأثير في الطبيعة . فكما ذهب
مالينوفسكى نحن لا نقدم على السحر إلا في حالة الإقدام
على أعمال خطيرة لأن السحر يساعد على تركيز كل
الجهود .

ويرفض كاسير كذلك الرأى الذى ذهب إلى
القول بأن الدين يمثل مرحلة أرقى من التفكير السحري
والأسطوري . فن يرون السحر مماثلاً للعلم - باعتبار
الإنين يبحثان عن علة الأشياء - قد يتصورون أننا نلجأ
إلى الدين عندما نحقق - باتباع السحر - في إدراك علة
الأشياء ، فتتخلل وجود قوى خفية تتحكم في الأشياء
لا تؤثر فيها أفعالنا السحرية .

ولكن الدين في رأى كاسير ينبع من غاية مختلفة
عن غاية السحر . فإذا كان السحر قد نبع من الشعور
بوحدة الحياة - وهو اعتقاد لا يستطيع الدين القضاء
عليه - فإن الدين بمعناه الحق قد انبعث من شعور آخر ،
هو الشعور بالفردية والمسئولية الأخلاقية ، لأن أهم

ما جاء في الأدبان ، وعلى الأخص في صورتها الخالصة
التي لا تشوبها شوائب سحرية أو أسطورية ، هو تقرير
حرية الإنسان ومسئولته عن مصيره . إذ بيده الاختيار
بين الخير والشر ، ومن ثم جاءت مسئولته عن اختياره .
وأصبحت الرابطة بين الناس نتيجة للدين رابطة أحرار ،
ولم تعد تعتمد على المشاعر البدائية لروابط السحر
العاطفية . ولم يعد الإنسان كائناتاً سلبياً منفعلاً ، بل
أصبح مسئولاً عن أفعاله وتصرفاته :

والشعور الدينى ليس وفقاً على الشعوب المتحضرة
وحدها ، كما تزعم بعض النظريات . ففي كل مجتمع
مهما كان بدائياً نرى فكرة «التحريم» taboo
التي تعد نواة لأية عقيدة دينية باعتبارها تتضمن توجيه
السلوك الإنسانى تجاه مسائل الخير والشر ؛ كما نرى
عندها كذلك ما يدل على الإيمان بالسحر ، أى الإيمان
بوحدة المشاعر ووحدة الحياة . ومن المستطاع قيام
هذين الجانبين سوياً بغير تعارض .

اللغة

واللغة هى الشكل الرمزي التالى الذى تكلم عنه
كاسير بعد أن انتهى من كلامه عن الأسطورة .
ويرجع هذا إلى وجود قرابة بين الموضوعين : ففي
المراحل الأولى من الحضارة الإنسانية توثقت الصلة بين
الأسطورة واللغة إلى حد تعذر فصل الواحدة عن
الأخرى . إذ كانت اللغة في أول عهدها مجازية تكاد
تبدو كأنها أسطورة هى الأخرى .

على أن مثل هذه اللغة برغم عدم وجود مجردات
فيها وبرغم شدة خضوعها للتفكير الأسطوري ، قد
تميزت بميزة هامة وهى موضوعيتها . فقد سبقها بغير
شك أشكال أخرى من الإنصاحات التي لا يصح
تسميتها باللغة لخلوها من الموضوعية ، يمكن مقارنتها
بصيحات الطفل عند الضيق والألم والجوع والفرح ،
أو صيحاته التي ينادي بها أمه أو مربيته . وظن البدائي

أن لهذه الصيحات صدى لدى سائر كائنات الطبيعة ، وبدا ظهرت كلمات السحر التي استعملها الإنسان في التأثير على الطبيعة والتي اعتمدت - كما رأينا - على إيمانه بوجود وحدة في الحياة والطبيعة .

ويمكن أن تعزى إلى هذه الصلة القديمة بين الأساطير واللغة النظريات التي ظهرت في اليونان على الأخص وجعلت الأسماء منتزعة من طبيعة الأشياء والتي رأت الصلة بين الكلمة أو الرمز وبين الشيء ذاته صلة طبيعية وليست إسمية أو تقليدية . مثل هذه النظريات لا تفسر في الحقيقة غير كلمات السحر التي سرعان ما ترعزت ثقة الإنسان بها عندما أحس بأن الأشياء الطبيعية لم تعد تتأثر بكلماته ، وأنه كان واحداً عندما تخيل ذلك . ومنذ ذلك العهد بدأت نظرة جديدة للصلة بين اللغة والواقع . فلم تعد للكلمات دلالات خفية ولم يعد لها أثر سحري أو غيبي . فهي لا تغير طبيعة الأشياء أو ترغم الآلهة على اتباع أمر معين . وبدا تضاءلت أهمية الكلمة من ناحيتها الطبيعية وأفسحت الطريق أمام أهميتها من الناحية المنطقية .

ومن الواجب أن نلاحظ أن كلمة منطقي (Logical) مأخوذة عن كلمة Logos اليونانية . وعلى هذا تغيرت نظرة اليونانيين إلى أصل الكلمات وأصبحت الفكر بعد أن كانت الطبيعة . ألم يقل هيراقليطس : لا تستمع لي ، بل استمع إلى الكلمة واعترف أن أصل الأشياء واحد . وهكذا انتقل الفكر اليوناني من الفلسفة القائمة على الطبيعة التي عرفت أيام الطبيعيين إلى الفلسفة القائمة على اللغة والتي ما زالت قائمة حتى الآن .

وزادت أهمية اللغة بعد اكتشاف صلتها بالفكر والمنطق ، كما أنها اتجهت اتجاهًا جديدًا بعد أن أرجعها السفسطائيون إلى الإنسان تبعاً لقول بروتاجوراس : « الإنسان مقياس كل شيء » . وازداد الإعتداد عليها في أثنائها في القرن الخامس في غابات عملية . إذ أصبحت أهم

سلاح في الصراع السياسي . وظهر لهذا السبب علم البلاغة . ولم تعد مهمة اللغة هي وصف الأشياء أو نقل الأفكار والمعاني فحسب ، بل إثارة المشاعر ، وحث الناس على اتباع رأى معين كذلك .

في هذا العرض السريع ، ناقش كاسيرر نظريات المدارس المختلفة التي بحثت في أصل الكلمات من النواحي البيولوجية والطبيعية والميتافيزيقية والبراجماتية . إلا أن الموقف قد تغير بعد ذلك في القرن التاسع عشر عندما ظهرت نظرة جديدة تبين أن اللغة لن تكتشف اعتماداً على التحليل أو البحث عن أصل كل كلمة بمفردها ، إذ ينبغي أن يتجه البحث إلى العبارات التي تجمع بين الكلمات المختلفة . وهذه الزعة قد تأثرت باتجاه مماثل في أبحاث الطبيعة . فبعد أن كانت الطبيعة الكلاسيكية تبحث عن قوانينها وقواعدها بالرجوع إلى الذرات أو أي نقط مادية ، ظهرت نظريات جديدة لا تقم الاعتقاد في وجود الكتلون منغل ، أو في إمكانية تحليل أي مجال كهرومغناطيسي . وحدث شيء مماثل في البيولوجيا أيضاً .

وظهر اتجاه آخر يرمي إلى ضرورة التفريق عند بحث هذا الموضوع بين اللغة *La langue* والحديث *La parole* . فاللغة تعتمد على قواعد ، أما الحديث فأمر شخصي عارض ، ولكل فرد طريقته في الحديث . وترتب على مثل هذا الرأي لإزدياد الاهتمام بالنحو وعلم الصوتيات والسبمية (علم المعاني) ، ونشطت الدراسات اللغوية المقارنة بعد معرفة عدة لغات لم تكن معروفة من قبل . ولكن كل هذه الدراسات لم تهتد في آخر المطاف إلى أساس صوتي أو سيمي واحد للغة . إذ اتضح أن لكل لغة شكلاً مستقلاً عن اللغات الأخرى . وعلى سبيل المثال برغم اشتقاق عدة لغات من اللغة اللاتينية ، إلا أن هناك اختلافاً بين هذه اللغات المختلفة في تصورها لتركيب الجمل بحيث يتعذر تحديد مفهوم واحد للفعل أو الفاعل أو الصفة في كل هذه اللغات ،

كما يتعدى الانتهاء إلى نحو عام *grammaire générale* et raisonné كما رأى بعض المثاقيلين .

وبعد أن استعرض كاسيرر مشكلة البحث في أصل اللغة وناقش أهم النتائج التي توصلت إليها المدارس المختلفة ، رأى أن النظرة الطبيعية كانت سبب أكثر الأخطاء التي ظهرت في الماضي عند تفسير أصل اللغة . إذ أن أكثر المذاهب - برغم رفض بعضها الجوهر هذه الفكرة - ما زالت تعتقد أن مهمة اللغة هي نقل أو محاكاة الأشياء الطبيعية أو النظام القائم بينها . ولهذا افتعلت وحدة في اللغة مماثلة لوحدة الطبيعة . على أن حكمتنا على اللغة سيتغير حتماً إذا نسبنا للغة مهمة خلاقة وبناءة بدلاً من مهمتها القائمة على المحاكاة . وفي هذه الحالة ستنتج دراساتنا إلى دراسة عملية تكون اللغة ذاتها بدلاً من تحليل أجزائها . فإن غمو العقل والروح مرتبط بنمو اللغة كما تدلنا دراساتنا لسيكولوجية الأطفال . فالطفل لا يعتمد عند تعلمه الكلام على مجرد تلقينه مجموعة كبيرة من المفردات . ولو حدث هذا لكان التعلم آلياً . إذ أثبت علماء سيكولوجية الأطفال أنهم الطفل المستمر في البحث عن الكلمات لا يؤيد ذلك . فالطفل يرى عند تسمية الأشياء إلى تحديد تصورهما في ذهنه وإلى التوافق مع العلم الموضوعي . ومن هنا يستطيع تثبيت أقدامه في العلم ، لأن الكلمات تماثل عكاز الأعمى .

ويغزى كاسيرر مثاله بمثال آخر هو تعلم اللغات الأجنبية ويشبه بالرحلة في بلد غريب . وكما لا يوجد تماثل بين بلدين فلا تماثل كذلك بين لغتين . فكلمات كل لغة مستمدة من تجارب فردية مختلفة ، اختار فيها الناس أسماء الأشياء بحرية تامة . فعلى سبيل المثال الكلمتان اللتان على القمر في اللغتين اللاتينية واليونانية - برغم دلالتها على نفس الشيء - فإنهما لا يدلان على نفس الغاية أو نفس التصور . فالكلمة اليونانية تدل على دور القمر في قياس الزمن ، والكلمة اللاتينية تعني البريق أو الصفاء .

وبخلص كاسيرر بعد انتهائه من الكلام عن اللغة إلى نتيجة مستخلصة من تاريخها ، وهي انسام الكلمات في اللغات المختلفة في بلد عهدا بطابعها الشخص الجزئي كما يظهر من كثرة الكلمات الدالة على « الجمل » في اللغة العربية ، على سبيل المثال . ويتجه التقدم في اللغة إلى تصفية الكلمات المشخصة المرادفة وإحلال كلمات كلية مجردة بدلاً منها . وهذا الإجراء يتحقق ببطء في اللغات الإنسانية ، إلا أن كل تقدم في هذا السبيل يؤدي إلى تقدم إدراكنا للعالم وإلى زيادة تنظيم مدركتنا له .

الفن

والفصل المخصص بعد ذلك للكلام عن الفن قد يعد من أفضل أجزاء الكتاب وأوفاهها . فن خلال عرصه للقضايا الأساسية في الفن مثل : تحديد معنى الجميل ودور المحاكاة في الفن ، ودور الخيال ، وغاية الفن وهل هي اللذة أم تفتيس المشاعر . وأثناء مناقشته مذاهب الإستايقا المختلفة من كلاسيكية ورومانكية وواقعية وسيكولوجية في استقصاء رائع وعرض مركز مستوف . قدم لنا نظريته في الفن وذكر أن الفن مثل كل الأشكال الرمزية ليس مجرد صورة مستنسخة من واقع معطى . فهو أحد الوسائل التي تساعد في الحصول على نظرة موضوعية لأشكال الحياة الإنسانية أي أنه ليس محاكاة للواقع ، بل اكتشافاً له .

والطبيعة كما تظهر في الفن شيء آخر مختلف عن مظهرها في العلم ، لأن تصوراتنا العلمية للطبيعة قد جاءت نتيجة لتصنيف مدركتنا الحسية تحت مقولات عامة جعلت لها معنى موضوعياً وهو تصنيف يرى إلى التجريد والتبسيط . أما العمل الفني فينتجته انجذاباً آخر . لأن الفن يمثل الواقع في صورة مركزة . والعالم يبحث عن أية خاصية جوهرية للشيء تفسر جميع خصائصه العرضية ، ولكن الفنان لا يلجأ إلى مثل هذا السبيل ،

تظهر لنا في تردها بين البهجة والأسى وبين الأمل والخوف وبين النشوة واليأس . وهذا تتأثر عواطفنا وتتخذ شكلاً إستاتيقياً ، أى تتحول إلى حالة فعالة وحررة . وبدا نشعر مثل الفنان مبتدع الدراما بأننا أصبحنا قادرين على الهيمنة على مشاعرنا وتوجيهها وفق إرادتنا . وفي هذا الكلام تفسير جديد لمعنى التطهير catharsis الذى ذكره أرسطو .

ويفرق كاسيرر بين معنى الجمال فى الطبيعة ومعناه فى الفن . فالجمال كما قال هيوم من قبل : ليس من خصائص الأشياء بل هو من صنع العقل الذى يتأملها . والفنان لا يرى الأشياء أو يتقبلها بطريقة سلبية . إن له عينين بناءتين قادرتين على اكتشاف أشكال الأشياء التى لن تفصح عن نفسها إلا فى حالة مثل هذه الرؤية . ولهذا اعتقد كروثشه أننا إذا وصفنا مشهداً طبيعياً بالجمال كان كلامنا مجرد بلاغة ، لأن الطبيعة خرساء ولن تنطق إلا إذا فك الفنان عقدة لسانها .

ويؤكد كاسيرر هذا الكلام بقوله إن الجمال الطبيعى فى أى مشهد ليس مماثلاً لجماله الإستاتيقى كما نصادفه فى لوحات أساطين الفن . ولعلنا نشعر بذلك عندما نتزده وسط الحقول ونحس بسحرها وتنوع مشاهدتها وألوانها وبشذى عطرها . إلا أن بعضنا قد يمر أحياناً فى تجربة مختلفة . إذ يرى هذا المشهد بدلاً من ذلك بعين الفنان ، فيترامى له فى صورة أخرى . وهكذا يكون الفنان قد انتقل من عالم الأشياء الحية إلى عالم الأشكال الحية . فلا يرى فى الأشياء إلا قوامها وتوافق ألوانها أو تباينها ، وما فيها من توزيع للظل والضوء .

التاريخ

وانتقل كاسيرر بعد ذلك إلى الكلام عن التاريخ . وقيمتها مماثلة فى نظره لقيمة الشعر فى تعريفنا بأنفسنا . وكاسيرر يتبع الفكرة المثالية الألمانية التى تفرق بين الوقائع الطبيعية والوقائع التاريخية . فالوقائع الطبيعية

لأنه لا يقصد البحث فى خصائص الأشياء وعللها ، بل هو يرى إلى تقدم حدوث لأشكال الأشياء . وهذه الحدوس ليست مجرد صور مكررة للأشياء ، لأن الفنان يهدف إلى اكتشاف أشكال الطبيعة كما يحاول العالم اكتشاف الوقائع والقوانين الطبيعية . ولقد تنبه إلى غاية الفن الكثير من الفنانين . فليوناردو دافنشى عندما حدد غاية التصوير والنحت ذكر أن الفنانين هم الذين يعلمون الناس كيف يرون الأشكال الحقة للأشياء ، لأن معرفة الأشكال الخالصة ليست فطرية . فقد نرى الشيء جملة مرات بغیر انتباه إلى شكله . والفن هو الذى يتولى هذه المهمة ، لأننا نحيا فى عالم أشكال خالصة .

والفن يعوضنا عما نفقده فى العلم ، لأن أشكال الأشياء تبدو فى تصورات العلم وكأنها صيغ مبسطة . فمثلاً قانون نيوتن للجاذبية يهدف إلى تفسير بناء العالم المادى ، والإحاطة بمجوانبه كلها . ولكننا عندما ننظر بعين الفن إلى الأشياء التى بسطها لنا العلم يتضح لنا أن القاعدة العلمية المبسطة المعممة وهم كبير . إذ تفوق جوانب الأشياء المحصر ، وتختلف من لحظة لأخرى . لهذا قد يرسم فنانان موضوعاً واحداً ، ولكن العاملين الفنيين اللذين يترتبان على ذلك يختلفان تمام الاختلاف عن مدركاتنا الحسية لهما ، لأن التجزئة الاستاتيقية حافلة بإمكانية لانهاية . والفنان قادر اعتماداً على خياله على إظهار أشكال الأشياء ونجسيمها فى صورتها الحقة بحيث نستطيع أن نراها وأن نتعرف إليها .

وكما يطلعنا المصورون والنحاتون على أشكال الأشياء الخارجية يطلعنا الشعراء الدراميون على أشكال حياتنا الباطنية . فالدراما تكشف عن أعماق وأبعاد جديدة فى الحياة . ونحن جميعاً نشعر بقوة الحياة وعمراتها فى صورة مهمة غامضة إلا أنها تظهر لنا بفضل الفن الدرامى فى صورة جليلة ، فيزداد شعورنا بها عمقاً . فهى

تكتشف بواسطة المشاهدة والتجربة . وكل ظاهرة لا يمكن وصفها أو قياسها والتعبير عنها بلغة رياضية لا يصح اعتبارها طبيعية ، ومن ثم تتعذر معرفتها بنفس الطريقة المتبعة في معرفة الوقائع الطبيعية ، لأنها غير موجودة في التجربة ولا يمكن مشاهدتها . ووقائع التاريخ لن نجيبنا إجابة مباشرة عن أسئلتنا كما هو الحال في الطبيعة ، كما أن الوثائق التاريخية لا تطلعنا على الفور على أية أحداث أو وقائع . وكل ما نستطيع الحصول عليه بعد التنقيب في هذه الوثائق هو مجرد رموز لها دلالة . ومن هنا أصبحت مهمة المؤرخ هي تفسير هذه الرموز وإعادة تكوين الوقائع التاريخية مثالياً .

هذا الكلام لا يعنى انعدام الصلة بين منهج البحث في التاريخ ومنهجه في الطبيعة . فالمؤرخ في أول مراحل بحثه يتشابه مع العالم الطبيعي في طرق استدلاله واستقرائه وفي بحثه عن العلل . فهو يتبع نفس القوانين العامة للفكر كأي عالم طبيعي أو بيولوجي .

ويناقد كاسيرر أوجه الاختلاف بين التاريخ والعلم كما ذكرتها بعض النظريات الألمانية ويرى أنه لا يصح إرجاع الاختلاف بين موضوع التاريخ وموضوع العلم إلى انتهاء الوقائع التاريخية للماضي . فالعلم كذلك يبحث في وقائع من الماضي . والأمثلة الدالة على ذلك موجودة في علم الفلك والجيولوجيا وغيرها . كما أن الاختلاف بين قضايا التاريخ وقضايا العلم ليس اختلافاً بين قضايا فردية وأخرى كلية ، أى أن التاريخ يبحث عن الوقائع الفردية والجزئية ، بينما يرى العلم إلى الانتهاء إلى قوانين عامة وكلية ، لأن أى حكم في التاريخ أو العلم على حد سواء يتضمن العنصرين : الجزئى والكلى ، كما أن الفكر كلى على الدوام .

أما الاختلاف الحقيقي بين التاريخ والطبيعة الذى أقره كاسيرر ، فيمكن ملاحظته إذا قارنا بين علمين يبحثان في الماضي هما الجيولوجيا والتاريخ . فالجيولوجيا

تكتفى بإعادة تكوين الوقائع من الناحية التجريبية . أما التاريخ فإنه لا يقف عند جمع الوقائع وإعادة تكوينها ، لأن وثائقه ليست مجرد مخلفات ميتة من الماضي ، كما هو الحال في الجيولوجيا ، بل هى رسائل حية من الماضي . والمؤرخ مطالب بأن يجعلنا نفهمها : فهو مطالب بإعادة تكوين الوقائع فى أشكال رمزية ، إذ أن التاريخ هو محاولة التأليف بين كل المتناثرات التى بقت لنا من الماضي ، وتنظيمها بحيث تتخذ شكلاً جديداً : على أن غاية المؤرخ ليست مجرد ترتيب الوقائع التاريخية بل فهم الحياة الإنسانية : فنحن فى التاريخ نعتبر كل الآثار التى تركها الإنسان رموزاً مستمدة من حياته : ولهذا ينبغى التأليف بينها حتى تظهر فى حالتها الأصلية : فبغير ذلك لن نستطيع فهم الحياة التى تمثلها أو الشعور بها .

والمعرفة التاريخية إجابة مستمدة من وقائع الماضي عن أسئلة قد أملت بها مشكلاتنا فى الحاضر وحاجتنا الأخلاقية والاجتماعية فيه . ومن ثم تدعو الحاجة إلى إعادة تفسير هذه الوقائع باستمرار : فعلى أن نداوم على مراجعة أحكامنا التاريخية . فافلاطون مثلاً قد بدا فى صور مختلفة فى نظر الإفلاطونية الجديدة والمسيحية والمذهب العقلى وعند كانط :

وفى المعرفة التاريخية ، لا يكفى بإعادة إنشاء الواقعة ذاتها ، ودراسة الأفعال التى تحققت فى الماضي . إذ علينا فهم من قاموا بهذه الأفعال ذاتها : فالمؤرخ يعمل على استحضار شخصيات التاريخ بحيث تبدو حية أمامه بمشاعرها وعواطفها وآمالها وأمانها . ولتحقيق ذلك يقوم بانتقاء الأحداث ذات الدلالة التى تكشف أعماق الشخصية التاريخية :

ويضرب كاسيرر مثلاً لتوضيح فكرته بأننا عند دراسة شيشرون لن نكتفى بالاطلاع على خطبه أو كتاباته الفلسفية ، إذ علينا قراءة رسائله إلى ابنته تولى وأصدقائه الحميمين ، كما أن علينا تحليل أسلوبه الأدبى

التأمل والتجربة والمعرفة . هذه الصورة الراحنة للعلم هي التي دعت اليونانيين إلى اشتقاق كلمة إبستمولوجيا بمعنى المعرفة من كلمة episteme الدالة على الثبات والرسوخ .

والصورة الأولى للعلم شديدة التعقيد مختلطة بالأساطير كما هو الحال في التنجيم الذي سبق الفلك وفي الكيمياء أو الكيمياء القديمة . ولم يتقدم العلم إلا بعد ظهور معيار جديد للحقيقة عندما أدرك الإنسان أنه لن يهتدى إلى هذه الحقيقة إذا اكتفى بتجاربه المباشرة أو وقائمه التي يستطيع مشاهدتها ، أو إذا صنف الأشياء تصنيفاً مطابقاً لتصنيفات اللغة :

وبدأ التقدم العلمي الحق بمجرد اعتناء الإنسان إلى نظم جديدة في تصنيف مادة العلم ، وبعد اختراع مصطلحات جديدة للتعبير عن تصورات العلم . وكانت أعظم خطوة ساعدت على تحقيق ذلك هي استخدام الأعداد في تصنيف مادة العلم ، واكتشاف لغة تعتمد على الأعداد . وكان الربط بين طبقة الصوت وطول الوتر الرنان بوساطة فيثاغورس من أهم الخطوات التي حققها الإنسان في سبيل تقدم العلم . إذ فتحت الطريق أمام عالم رمزي جديد ، هو عالم الأعداد التي تعبر عن الأشياء وعن صلاتها بعضها ببعض . وبمضي الزمن أدركت قيمة الأعداد في المعرفة الإنسانية الموضوعية . إذ انضح أن رمزية الأعداد ذات طابع منطقي مختلف عن رمزية اللغة العادية . فالأعداد تتميز بسهولة ترتيبها وتصنيفها بعكس رموز اللغة التي يتعذر تصنيفها . فطوراً تتداخل معانيها ، وطوراً آخر تبدو منفصلة إلى حد يجعل الربط بينها أمراً شاقاً :

وكانت أعظم خطوة في سبيل تقدم العلم هي اعتبار لئنه الرمزية لغة منفصلة عن الأشياء المشخصة . وهكذا استطاع الخيال الإنساني أن يتصور رموزاً جديدة مثل الكسور والجذور والأعداد اللامتناهية استفاد الإنسان

وهكذا يتضح أن المؤرخ يتصف بقدرته الفنية إلى جانب خاصيته العلمية . فلعل فهم الإنسان جند كاسيرر يعتمد على الفن والتاريخ وما بينهما من أثر متبادل ، أكثر من اعتماده على أى علم آخر . فهو يرى أن تجارب علم النفس أو الإحصاءات المختلفة التي تلجأ إليها أحياناً بعض العلوم التي أسست نفسها بالإنسانية لن تدلنا في النهاية إلا عن الإنسان العادى average الذى نصادف صوراً متكررة منه في حياتنا اليومية . ولكننا في التاريخ والفن نصادف شيئاً أعمق من ذلك بكثير وراء بعض المظاهر التي تتشابه مع مظهر لإنسان الحياة اليومية . إننا نرى ملامح الإنسان الحقيقي وقد بدت في صورة مكبرة واضحة بفضل عبقريات كبار المؤرخين والشعراء والروائيين :

العلم

وخصص كاسيرر آخر فصول الكتاب للعلم . وهو فصل مقتضب بالقياس إلى باقى الفصول . وقد يرجع هذا إلى إفاضة كاسيرر في الكلام عن العلم في كتب أخرى مثل الجزء الثالث من كتابه « فلسفة الأشكال الرمزية » وكتابه عن نظرية النسبية لأينشتاين Zur Einstein'schen Relativitäts theorie (1921) وكتابه عن الحتمية واللاحتمية في الطبيعة الحديثة Determinismus und Indeterminismus in der modernen Physik .

والعلم هو آخر خطوة في تقدم العقل الإنساني : وقد يعد أعظم ما يمثل آخر مرحلة من مراحل الحضارة الإنسانية ، إذ لم يظهر إلا في أيام اليونانيين . وربما حدث خلاف حول النتائج التي يحققها العلم ، أو حول بعض القواعد العلمية ، إلا أن الجميع يسلمون بأهميته وقيمه في حياة الإنسان .

والعلم هو عالم الأشكال الرمزية المحددة الدالة على الصلات بين الأشياء ، بعد تبسيطها بحيث تصلح لغايات

من هذا يتضح أن لغة الأعداد هي أوفق لغة كلية عرفها البشر :

فإذا انتقلنا بعد ذلك إلى الرياضة أو لغة الأعداد البحتة ، لاحظنا أن أهم خطوة في تاريخها الحديث هي اعتبار رموزها دالة على الصلات بين الأشياء وليس على الأشياء ذاتها . ففي البداية كانت لغة الرياضة مثل سائر اللغات الأخرى محاطة بجو من الأساطير والسحر ، فقد نظر القدامى إلى بعض الأعداد نظرة عبادة وتقديس . وبعد ذلك اعتبر أفلاطون الأعداد مركز العالم العقلي ، أى اعتبرها مفتاحاً لكل حقيقة وفكر . ووصف أفلاطون العالم المثالي في أواخر حياته اعتماداً على أعداد بحتة . وبدأت الرياضة في نظره ممثلة للعالم الذى يربط عالم الحس بعالم ما فوق الحس . وتغيرت النظرة بعد ذلك إلى الأعداد ، ولم تعد رموزاً للأشياء ، بل للروابط التى تربط هذه الأشياء . وعالم الرموز الرياضية ليس مستخلصاً من أبحاث التجربة بل هو سابق لكل تجربة . لهذا اعتمد اينشتاين في نظرية النسبية على هندسة ريمان التى لم تبد في نظر صاحبها أكثر من احتمال منطقي .

وكان لتصور استقلال اللغة الرمزية عن الأشياء نتائج بعيدة الأثر على الفكر الإنسانى . فقد أطلقت العنان للفكر والخيال بحيث أصبح حراً في إدراك كل إمكانياته ، كما كان سبباً في تغير النظرة الميتافيزيقية إلى صلات الأشياء الطبيعية . فلم نعد نراها خاضعة لأية حتمية . واضطرار العالم إلى الرجوع للوقائع لم يعد يعنى خضوعه الكامل لها كما كان الحال في الماضى . فالعالم ليس مجرد جامع وقائع مثلاً نظير إليه فيما مضى . إنه يقوم بعمل بناء خلاق يمثل قمة قدراته الإنسانية وفاعليته التى تميزه عن سائر الكائنات . ففي اللغة والدين والفن والعلم يصنع الإنسان عالمه ، أو عالمه الرمزي الذى يمكنه من فهم تجربته الإنسانية وتفسيرها والإفصاح عنها وتنظيمها والتأليف بين متناقضاتها ونحويلها إلى شيء كلى عالمي .

منها فائدة طائلة في توضيح صلات الأشياء بعضها ببعض وفي اكتشاف قوانين ترابطها .

وأوضح مظهر لتقدم الإنسان في استخدام اللغة الرمزية المستقلة عن الواقع نلاحظه في الطبيعة ، خاصة إذا قارنا بين تصوراتنا وتصوير اليونانيين لها ، فقد خضع ديموقريطس عند تصوره لعالم الذرى لعالم تجربتنا الحسية . فكانت صورة الذرة عنده ماثلة للماكر وكوزم . وبدأ اختلاف الذرات في نظره من ناحية شكلها وحجمها وتنظيم أجزائها ، أى أن الصلات القائمة بينها صلات مادية . واختفى كل هذا في نظرتنا الحديثة إلى الذرة ، فلم يعد العلم يتكلم لغة البدهة بل أصبح يتكلم لغة فيثاغورس ، وحلت رمزية الأعداد محل رمزية اللغة العادية :

وتعرض الكيمياء مثلاً آخر لما حدث من تحول في لغة العلم . ففي الماضى اعتمد علم الخيمياء (الكيمياء القديمة) اعتماداً تاماً على الملاحظة ، وجمعت مادة ضخمة ، بدونها ما كان التقدم العلمى ليتحقق . إلا أن الشكل الذى نظمت فيه هذه المادة العلمية لم يكن مناسباً على الإطلاق . فلم يكن عالم الخيمياء قديماً قادراً على وصف مشاهداته إلا باستخدام لغة شبيهة بالأساطير مليئة بالمصطلحات الغامضة البعيدة عن الدقة . فكان كلامه نوعاً من المحاز ولم يكن كلاماً علمياً بمعنى الكلمة . وتغيرت النظرة تغيراً واضحاً في القرن السابع عشر ثم في نهاية القرن الثامن عشر عندما بدأت الكيمياء تتكلم بفضل لافوازييه لغة الكم مما ساعد على تحقيق أهم خطوة في تاريخ علم الكيمياء وهى ترتيب العناصر ترتيباً عددياً . والأمر بالمثل في تاريخ البيولوجيا . ففي البداية كان يعتمد على التصنيف مثل باقى العلوم الطبيعية باستخدام كلمات مأخوذة من لغتنا العادية إلا أنه بعد ذلك قد اضطر إلى استخدام لغة رمزية أخرى ، تساعد على تنظيم المشاهدات في نسق محكم متماسك يسهل تفسير البيانات تفسيراً علمياً صحيحاً .

في الفن

.... العلم يزودنا بنظام للأفكار ، والأخلاق تنظم أفعالنا . والفن يجعلنا ندرك نظام المراتب والمصنوعات والمسموعات . ولم تدرك النظريات الاستطيقية هذه الاختلافات الأساسية أو تتحقق منها ملياً إلا بعد لأى . على أننا إذا قمنا بمجرد تحليل تجربتنا المباشرة للعمل الفني بدلا من أن نبحث عن نظرية ميتافيزيقية في الجلال ، لن نحقق إطلاقاً في الاهتمام إلى ذلك . والفن يمكن أن يعرف بأنه لغة رمزية . إلا أن هذا التعريف يساعدنا فقط على إدراك الجنس الذي ينتمى إليه الفن ، دون تعريفنا للاختلاف بينه وبين سائر الأنواع . ويبدو أن الاهتمام بالجنس قد ساد في الاستطيقا الحديثة إلى حد حجب الاختلاف في النوع ، والقضاء عليه . فكروتشه يصر لا على وجود أوجه قرابة بين اللغة والفن فحسب ، بل يرى وجود تماثل تام بينهما . ووفقاً لنظريته ، تعد الفارقة بين الفيلين (اللغة والفن) أمراً تعسفياً . فان من يدرس مسائل اللغة - تبعاً لما يقوله كروتشه - سيدرس مشكلات الإستطيقا ، والعكس بالعكس . ومع هذا فيوجد اختلاف لا يمكن الخطأ في اكتشافه بين رموز الفن والمصطلحات اللغوية في الحديث العادى أو الكتابة . فليس هناك أى اتفاق بين اللغة والفن من حيث الطابع أو الغاية . فهما لا يتبعان نفس السبل ، كما أنهما لا يهدفان إلى نفس الغاية . فحقاً كلاهما لا يحاكي الأشياء أو الأفعال ، إنما هما تمثيلات . إلا أن التمثيلات التي تعتمد على الأشكال الحسية تختلف تمام الاختلاف عن التمثيلات التي تعتمد على تصورات أو على ألفاظ . فليس هناك تماثل على الإطلاق بين وصف مشهد بواسطة مصور أو شاعر ، ووصف الجغرافى أو الجيولوجى له . فثمة اختلاف بين عمل العالم وعمل الفنان من حيث الدافع وطريقة الوصف . وقد يصور الجغرافى

مشهداً طبيعياً مستخدماً أواناً خصبية واضحة ، إلا أن ما يرغب تسجيله ليس رؤياه للمشهد ، بل تصوره التجريبي . ولكي يحقق هذه الغاية ، فإنه يقارن شكله بالأشكال الأخرى . فعليه أن يبتلى اعتماداً على المشاهدة والاستقراء إلى ملاحظه المميزة . والجيولوجى يذهب أبعد من ذلك خطوة في وصفه الذي يرتكن إلى التجربة . فهو لا يقنع بتسجيل الوقائع الطبيعية ، لأنه يرغب في الكشف عن أصل هذه الوقائع . فهو يفرق بين الطبقات التي تتكون منها الأرض ملاحظاً اختلاف الأزمنة التي ترجع إليها كل طبقة منها ، ثم يرجع بعد ذلك إلى القواعد العلوية العامة التي كانت سبباً في ظهور الأرض بمثل هذا المظهر . وعند الفنان لا وجود لكل هذه الصلات التجريبية ، وكل هذه المقارنات بالوقائع الأخرى ، وكل هذا البحث عن الصلات العلوية . ومن المستطاع تقسيم تصوراتنا التجريبية العادية على وجه التقريب إلى فئتين . وهى قسمة ترجع إلى غايتنا العملية أو النظرية . والفئة الأولى تعنى بفائدة الشيء والإجابة عن السؤال الخاص بما يقوم به أى شيء . والفئة الثانية تعنى بعلم الأشياء وبالإجابة عن السؤال من أين ولماذا ؟ إلا أننا نرغم بمجرد دخولنا عالم الفن على نسيان كل هذه الأسئلة . إذ نكتشف فجأة وراء طبيعة الأشياء وخصائصها ، أشكالها . وهذه الأشكال ليست مكونات ثابتة . فهى تدل على نظام متغير متحرك يكشف لنا آفاقاً جديدة في الطبيعة . وكثيراً ما وصفها (يقصد الأشكال) حتى كبار عشاق الفن ، وكأنها مجرد شيء كئالى أو زخرف للحياة أو حلية . على أن هذا يعنى الإقلال من أهميتها الحقة ودورها الحقيقى في الحضارة الإنسانية . ولو كانت مجرد صورة منقولة من الحياة لأصبحت قيمتها مشكوك فيها . فنحن لن نستطيع إدراك قيمة الفن الحقة ومهمته إلا إذا تصورنا له انجهاً خاصاً ، وإذا أدركنا

أنه يعد توجهاً جديداً لأفكارنا وخيالنا ومشاعرنا .
فالفنون التشكيلية تساعد على رؤيتنا العالم الحسى فى
خصبه وتعدد جوانبه . وهل كنا نستطيع أن نعرف شيئاً
عن الظلال المتعددة فى مظاهر الأشياء بغير فضل عظماء
المصورين والنحاتين ؟ والشعر بالمثل يكشف عن حياتنا
الشخصية . فالإمكانات اللانهائية التى ليس لدينا إلا
صورة غامضة مبهمه عنها لا تظهر جلية إلا اعتماداً على
الشاعر أو الروائى أو مؤلف الدراما . مثل هذا الفن
لا يصح اعتباره مجرد محاكاة أو صورة مستنسخة . إنما
هو مظهر حق لحياتنا الباطنية .

..... وفى العلم نحس نحاول تتبع الظاهرة حتى
نصل إلى عللها الأولى وإلى القواعد والأسس العامة .
وفى الفن نستغرق فى مظهرها المباشر ، ونستمتع بهذا

المظهر إلى أقصى مدى ، بكل ما فيه من جوانب خصبية
وتنوع . ففى الفن لا نعنى باطراد القوانين ، بل بتعدد
أشكال الحدوس وتنوعها . وقد يوصف الفن بأنه
معرفة . إلا أن الفن معرفة ذات نوع خاص متميز :
وربما أقررنا كذلك ملاحظة شافيتسبرى : « بأن كل
الجمال حقيقة » . إلا أن الحقيقة فى الفن ليست وصفاً
نظرياً للأشياء أو تفسيراً لها . إنما بالأحرى رؤيا تعاطفية
للأشياء . وهناك تباين بين هاتين النظرتين إلى الحقيقة ،
غير أنهما لا تتعارضان أو تتناقضان . فبالنظر إلى أن الفن
والعلم يختصان بتأحيين مختلفتين فن نرى أن
تناقض بينهما أو تداخل . فن نحول التفسير القائم على
التصور فى العلم دون إمكان تفسير الأشياء حلياً
بوساطة الفن .



كشف الظنون في أسامي الكتب والفنون تأليف حاجي خليفة

تتبع
الأستاذ إبراهيم اليبيري

تمهيد

الرابع (٥٤٤٧ - ٥٦٥٦) والعصر المغولي (٦٥٦ - ٩٢٣ هـ).

ولقد منيت الدولة العربية مع هذه العصور الثلاثة بأزمات ، بدأت بدخول السلاجقة بغداد سنة ٤٤٧ هـ ، ثم بحملة الصليبيين التي شغلت الدولة العربية نحواً من قرن (٤٩٢ - ٥٨٢ هـ) . ثم بالغزو المغولي سنة ٦٥٦ هـ الذي أتى على كثير من مظاهر الحضارة والعمران ، ثم الفتح العثماني سنة ٩٢٣ هـ ، بتعسفه وجوره .

غير أنه على الرغم من هذه الهزات المتلاحقة فقد ظلت الحياة التأليفية متصلة تتشكل في ظل هذا كله ، وكان أكثر شيء التفت الناس إليه حفظ ما بين أيديهم من مؤلفات ، يحفزهم إلى ذلك ما رأوه من عبث الغزاة والفاتحين بتلك المؤلفات إحراقاً وإغراقاً .

وتما انجذب العصر العباسي الثالث ، حين غمرت المؤلفات أسواقه ، إلى وصف للعلوم كما فعل الفارابي ، وتعريف بالكتب والمؤلفين ، كما فعل ابن النديم ، انجذبت هذه العصور الثلاثة المتتالية : العصر العباسي الرابع والعصر المغولي والعصر العثماني ، حين غمر الخوف النفوس على هذه العلوم وهذه المؤلفات ، إلى أن تصل ما بدأ به الفارابي وابن النديم .

كان العصر العباسي الثالث (٣٣٤ - ٤٤٧ هـ) العصر الذهبي للعلوم الإسلامية . وفيه كان فيض من التأليف ، وفي ظل هذا الفيض نشأت نظرتان :

١ - نظرة إلى العلوم تخصي فروعها وتعرف بحدود كل فرع :

٢ - نظرة تالية كانت امتداداً للنظرة الأولى ، تناولت التعريف بالكتب ومؤلفيها :

وكان صاحب النظرة الأولى (المدرسة الأولى) الفابي محمد بن طرخان (٣٣٩ هـ) ، وله في ذلك كتاب « إحصاء العلوم » :

وكان صاحب النظرة الثانية (المدرسة الثانية) ابن النديم محمد بن إسحاق (حوالي ٤٠٠ هـ) ، وكان كتابه الذي ألّفه في ذلك « الفهرست » (١) .

وهاتان النظرتان اللتان أملت هما النهضة التأليفية في ذلك العصر العباسي الثالث ظلتا حيتين مع العصر العباسي

(١) انظر مقال عن كتاب « الفهرست » لابن النديم في هذه المجلة . (المجلة الثالث - العدد الثالث - ١٩٣ - ٢١٠)

فنجده من المدرسة الأولى في العصر العباسي الرابع :
الوادي آشي (٤٩٦ هـ) يضع كتابه :

١ - جامع الفنون . ومنه جزء بمكتبة برلين .
٢ - ينابيع العلوم في الفنون السبعة : التفسير
والحديث والفقه والأدب والطب والهندسة والحساب .
ومنه نسختان إحداهما بمكتبة ليدن والأخرى بالمكتبة
الأهلية بباريس .

ومن بعد الوادي آشي نجد القزويني جبال الدين
(٥٢٧ هـ) يضع كتابه :

٣ - مفيد العلوم .
ثم ابن خبير البلوي (٥٥٩ هـ) يضع كتابه :
٤ - أنموذج العلوم . ويشمل أربعة وعشرين علماً .
ومنه نسخة بمكتبة فينا .

ثم الرازي فخر الدين محمد بن عمر (٦٠٦ هـ)
يضع كتابه :

٥ - حقائق الأنوار في حقائق الأسرار . وقد
أورد فيه ستين علماً .

هذا عن مدرسة الفارابي ونظرته إلى إحصاء العلوم ،
أما عن مدرسة ابن النديم ونظرته إلى إحصاء الكتب ،
فانا نجد من آثار هذه المدرسة في هذا العصر العباسي
الرابع :

٦ - الفهرست لابن خبير (٥٥٩ هـ) . وقد
روى فيه ابن خبير عن شيوخه الكتب المصنفة في
ضروب العلم وأنواع المعارف . وقد بلغ عدد ما ذكره
من ذلك ١٤٠٠ كتاب .

ونستطيع أن نضم إلى هذا كتب الطبقات والتراجم ،
فقد حرص مؤلفوها على ذكر كتب كل مترجم له مع
ترجمته ، من ذلك :

٧ - تاريخ الحكماء للقفطي (٦٢٤ هـ) .

٨ - إنباه الرواه . له أيضاً .

٩ - معجم الأدباء لياقوت (٦٢٦ هـ) .

أما عن العصر المغولي فنستطيع أن نحصى له من
الفن الأول :

١٠ - موضوعات العلوم وتعريفها ، للبيضاوي
عبدالله بن عمر (٦٨٥ هـ) .

١١ - أقاليم التعاليم ، للخوي محمد بن أحمد
(٦٩٣ هـ) .

١٢ - الأزهار الطيبة للنشر ، لابن الحاج العبدري
(٧٣٧ هـ) .

١٣ - بيان زغل العلم والطالب ، للذهبي (٧٤٨ هـ) .

١٤ - إرشاد القاصد إلى أسنى المقاصد ، للأكفاني
شمس الدين (٧٤٩ هـ) . وهو مطبوع .

١٥ - مقدمة ابن خلدون (٨٠٨ هـ) .

١٦ - مقاليد العلوم في الحدود والرسوم ، للجرجاني

علي بن محمد (٨١٦ هـ) . وهو يشتمل على التعريف
بواحد وعشرين علماً . ومنه نسخة بالمتحف البريطاني .

١٧ - تقسيم العلوم ، للجرجاني أيضاً . ومنه نسخة
بالمكتب الهندي بلندن .

١٨ - خلاصة القواعد ورعاية المقاصد ، لابن
جباة (٨١٩ هـ) .

١٩ - لسان العرب في علوم الأدب : لأبي التتقي
(٨٢٨ هـ) .

٢٠ - أنموذج العلوم ، للقناري محمد بن حمزة
(٨٣٤ هـ) ، حصر فيه مائة علم .

٢١ - موضوعات العلوم ، لعبد الرحمن البسطامي
(٨٥٨ هـ) ، وقد ذكر فيه نحواً من مائة علم .

٢٢ - المطالب الإلهية في موضوعات العلوم ،
للمولى لطف الله (٩٠٠ هـ) . ومنه نسختان إحداهما
في فينا والأخرى في المتحف البريطاني .

٢٣ - مصابيح الفهوم ومفاتيح العلوم ، لابن
أبي قسبة (القرن التاسع الهجري) .

٣٧- عشرة أبحاث عن عشرة علوم ، لعبد الدين
الدمشقي (٩٨٦ هـ) .

٣٨- روضة الفهوم في نظم نقاية العلوم ، لأحمد
السباطي (٩٩٠ هـ) .

٣٩- أنموذج الفنون، للمولى محمد علي (٩٩٧ هـ) .

٤٠- تذكرة أولى الألباب ، ، للأنتاكي داود

ابن عمر (١٠٠٨ هـ) . وقد عرض في المقدمة لعلوم
الطب .

٤١- معادن الجواهر ونزهة الخواطر في علوم
الأوائل والأواخر ، للعالمي (١٠٣١ هـ) .

٤٢- عيون المسائل ، لعبد القادر بن محمد
(١٠٣٣ هـ) .

٤٣- الفوائد الخفائية ، لأحمد خانية ، ملا زاده

(١٠٣٦ هـ) . ألفه باسم السلطان أحمد خان العثماني ،

وجعل عدد العلوم فيه بعدد جمل اسم أحمد ، أي
٥٣ علماً .

ونجد بعد هؤلاء رجلنا الذي سنحدثك عنه « حاجي
خليفة » (١٠٦٨ هـ) يضع كتابه :

٤٤- كشف الظنون ، وسيأتي الكلام عنه .

ويعتمد هذا الجهد فنجد فيه :

٤٥- ترتيب العلوم : لساجق زاده (١١٥٤ هـ)

٤٦- الإفهام في الإلام ، وهو على نهج ترتيب
العلوم ، للأعلمي (١١٥٥ هـ) .

٤٧- كشاف اصطلاح الفنون : للهانوي محمد بن
علاء (١١٥٨ هـ) .

٤٨- رسالة في حد العلم وتقسيمه : للأوداني
محمد بن مصطفى (١١٦٨ هـ) .

٤٩- الرسالة السنية في العلوم الستة ، للأوداني
أيضاً .

٥٠- اللؤلؤ المنظوم في معرفة حدود العلوم ،

لمنتصر بن حسام الدين المغربي (١١٧٣ هـ) .

٢٤- أنموذج العلوم ، للدواني جلال الدين محمد
ابن أسعد (٩٠٧ هـ) . ومنه نسخة ببرلين وثانية بدار
الكتب المصرية .

٢٥- تعريف العلم ، للدواني أيضاً .

٢٦- النقاية (إتمام الدراية) ، للسيوطي جلال الدين
(٩١١ هـ) . تناول فيه أربعة عشر علماً .

أما عن كتب الفن الثاني في هذا العصر المغولي ،
فنستطيع أن نعد منها :

٢٧- عيون الأنباء ، لابن أبي أصيبعة (٦٦٨ هـ)

٢٨- وفيات الأعيان لابن خلكان (٦٨١ هـ) .

وهذا لما ذكرت لك قبل من أن أصحاب كتب
الطبقات والتراجم كانوا يحضرون للمترجم له كتبه .

وحين يطل العصر العثماني نجد هاتين النظرتين اللتين
عاشتا شبه مشرقيتين ، وعاشتا شبه منفصلتين ، يشارك
فيهما الروملي والأناضولي ، وتمضيان على انفصالهما
في القليل ، وتندجان في الكثير ، فنجد :

٢٩- اللؤلؤ النظيم ، لتركيا بن محمد (٩٢٦ هـ) .

٣٠- مجمع ملتقط الزهور ، للقادر الحسيني
(٩٣٠ هـ) ، وهو في وصف العلوم المختلفة .

٣١- أنموذج الفنون ، لميرزاخان الشيرازي
(٩٤٠ هـ) .

٣٢- الرد على أنموذج العلوم الجلالية ، لفيث
الدين بن منصور الشيرازي (٩٤٩ هـ) .

٣٣- أنموذج العلوم الإسلامية واللغوية : لعيسى
الصفوي (٩٥٣ هـ) .

٣٤- مدينة العلم ، للعجمي محمد بن أحمد حافظ
الدين (٩٥٧ هـ) ، وكان يعيش في الآستانة .

٣٥- مفتاح السعادة ومصباح السيادة ، لطاش
كبرى زادة (٩٦٨ هـ) . وهو من أهل بروسة .

٣٦- الدرر المنثورة في بيان زين العلوم المشهورة ،

للشعراني (٩٧٣ هـ) .

وهذا الجهدان لم ينتهيا مع انتهاء العصر العثماني بل مضيا فيما بعد هذا يتضامان شيئاً ويفترقان شيئاً على نحو ما كانا عليه في العصر العثماني ، ومن آثار هذا العصر التالي للعصر العثماني :

٥١ - كشف الحجب والأستار عن أسماء الكتب والأسفار ، للكنتوري إعجاز حسين (١٣٠١ هـ) .

٥٢ - الكواكب الدرية في نظم الضوابط العلمية . لعبد الهادي نجا الأياري (١٣٠٥ هـ) .

٥٣ - أبعاد العلوم ، لصديق حسن خان (١٣٠٧ هـ)

٥٤ - مقدمات العلوم ، لمحمود بن عمر الجركسي (١٣٠٨ هـ) .

٥٥ - المبادئ النصرية لمشاهير العلوم الأزهرية ، لنصر الخويجي (النصف الأول من القرن الرابع عشر الهجري) :

٥٦ - مبادئ العلوم ، لمصطفى الحكيم (١٣٤١ هـ)
ثم أصبحت فهارس المكتبات العامة تسد الجانب الإحصائي وتمس الجانب الاستقرائي - وأعني الحديث عن تقسيم العلوم - مساً خفيفاً ، وذلك بتوزيعها الكتب على الفنون المختلفة :

ولن ننسى أن نشير هنا إلى :

٥٧ - كتاب بروكلمن ، الجامع لما في المكتبات على وجه التقريب .

غير أن ثمة كتباً عنيت بالمطبوع وحده من المكتبة العربية ، وكادت تمس الجانب الاستقرائي إلى الجانب الإحصائي ، منها ما تم على أيدي المستشرقين ، مثل :

٥٨ - المكتبة الشرقية ، للعلامة الألماني زنكر . وفيها حصر للكتب التي طبعت إلى سنة ١٨٦٠ م .

٥٩ - وصف الكتب الشرقية ، للعلامة الألماني مور ، وهو يشتمل على الكتب التي طبعت إلى سنة

١٨٩٤ م .

٦٠ - اكتفاء القنوع بما هو مطبوع ، لادوارد فنديك ، وهذا الكتاب يكاد يجمع بين الاستقراء والإحصاء ، وقد انتهى فيه مؤلفه إلى سنة ١٨٩٧ م .
ومنها ما تم على أيدي المشارقة مثل :

٦١ - معجم المطبوعات العربية ، ليوسف إلياس سركيس . وقد جمع فيه الكتب المطبوعة إلى سنة ١٩١٩ م .

ولكن ثمة جهد بدأ في ظل وزارة الثقافة عني بإحياء هذا الجانب الاستقرائي إلى الجانب الإحصائي لإحياء جديداً ، وهو :

٦٢ - السجل الثقافي الذي أخذ يسجل ما لكل عام من تواليف مطبوعة موزعة على علومها ، مع مقدمات دراسة لكل علم :

وهذا الجهد قد زود المكتبة العربية لا شك بمرجع هام ، وحين بدأت به مصر مدت يدها إلى البلاد العربية كي يسجل كل بلد ما عنده على هذا النحو في سجل سنوي لإحصائي استقرائي ، كي يستوى من هذه الجهود كلها للأمة العربية سجل استقرائي إحصائي جامع يكون سجلاً للأمة العربية جمعاء يسجل علومها وفنونها وآدابها .

حاجي خليفة

ولقد تحدث حاجي خليفة عن نفسه حديثين يكمل أحدهما الآخر ، ساق الحديث الأول في آخر القسم الأول من كتابه « سلم الوصول إلى طبقات الفحول » ، وقد تناول فيه حياته منذ ولد إلى ما بعد سنة ١٠٣٥ هـ بقليل : وساق الحديث الثاني الذي هو تمة للحديث الأول في خاتمة آخر كتاب ألفه ، وهو « ميزان الحق في اختيار الأحق » . وكان فراغه منه في سنة ١٠٦٧ هـ ، وهي السنة التي توفي فيها (١) .

(١) وقد نقل هـ هـ « الألماني هذا الحديث وترجمه إل الإنلانية في موسوعته (ص ١ - ١٥) .

وبعد هذين الحديتين تجد لحاجي خليفة كلمتين جاءتا في كتابه «كشف الظنون» ، أولاهما عند كلامه على «تاريخ الجنائي»^(١) ، وثانيتها عند كلامه على كتابه «تقويم التواريخ»^(٢).

وما بعد هذا فلا نجد ثمة ما يعول عليه لمؤرخين عاصروا «حاجي خليفة» أو لحقوا به ، فما ترجم له «المحبي» (١١١١ هـ) في كتابه «خلاصة الأثر في أعيان القرن الحادى عشر» ، كما لم يترجم له «أبو الحسن الكتوى» (القرن الثالث عشر) في كتابه «الفوائد البهية في تراجم الحنفية» ، وإن كان قد ساق عنه كلمة قصيرة في تعليقاته على كتابه «الفوائد البهية» .

والذين وضعوا ذيولاً للكشف حين ذكروا كتباً لحاجي خليفة لم يذكرها «و» في كتابه «كشف الظنون» لم يذكرها شيئاً عن «حاجي خليفة» .

غير أنه ثمة كتاب ذكره «شرف الدين يالتقايا» الذى كان مدرساً بجامعة استنبول ، وهو الذى عنى بتصحيح كتاب «الكشف» ، وهو كتاب «معيان الدول ومسبار الملل»^(٣) ، وفي هذا الكتاب حديث عن حاجي خليفة . والجديد في هذا الكتاب - كما نقل «شرف الدين» - أن حاجي خليفة توفى فجأة عن خمسين سنة ، وهذا سيلقى ضوءاً عن السنة التى مات فيها حاجي خليفة ، كما سترى بعد .

وفي ظل هذا كله أو بعضه كانت كلمات الذين تكلموا عن حاجي خليفة من المتأخرين ، مثل :

١ - ادوارد فنديك ، في كتابه : اكتفاء القنوع بما هو مطبوع :

٢ - جرجى زيدان ، في كتابه : تاريخ آداب اللغة العربية :

(١) كشف الظنون (١٢٤ : ٢) طبعة أورده .

(٢) المرجع السابق (٢ : ٢٨١) .

(٣) من نسخة مكتبة استنبول .

٣ - يوسف إلياس سركيس ، في كتابه : معجم المطبوعات العربية والمعرية .

٤ - كرلونيئو ، في كتابه : «علم الفلك» . وينضاف إلى هذا ما جاء في دائرة المعارف الإسلامية ، وبروكلمن .

وحين تحدث حاجي خليفة عن نفسه في حديثه ذكر أنه فعل هذا اقتداءً بمن سبقوه بالحديث عن أنفسهم مثل : السيوطي ، والشعراني ، وطاشكبرى زاده في كتابه «الشقائق النعمانية» ، والإمام عبد الغافر الفارسي في كتابه «السياق» ، وياقوت الحموي في كتابه «معجم الأدياء» ، وابن الخطيب في كتابه «تاريخ غرناطة» ، والتقى الفاسي في كتابه «تاريخ مكة» ، وابن حجر في كتابه «قضاة مصر» .

وكان حاجي خليفة كان يحس الحرج فيما ساق عن نفسه فأخذ يبرر لهذا بحديث من سبقوه عن أنفسهم . وما نظن من سبقوه وجدوا هذا الحرج ، بل أتوه واجباً يؤدونه عن أنفسهم كما أدوه عن الناس ، ما دام حديثهم لا يعرض غير ما كان ، ولنا لئراه واجب كل حى يدخل إلى الحياة دخولا مرموقاً ، إذ فيه توفير لعناء كثير على المؤرخين .

ورجلنا ، كما عرف نفسه ، هو : مصطفى بن عبد الله القسطنطيني المولد والمنشأ ، الحنفى المذهب ، الإشرافى المشرب ، الشهير بين علماء البلد بكاتب جلبي ، وبين أهل الديوان بحاجي خليفة .

ويذكر «نليو» أن سبب تلقيبه بحاجي خليفة كان على إثر توليته منصب «باش محاسبه ده إيكينجى خايقة» ، أى وكيل ثان في مكتب عموم الحسابات العسكرية ، سنة ١٠٥٨ هـ^(١).

ويقول جرجى زيدان : ولقب خليفة منذ كان معاوناً أو وكيلاً في مصلحة المؤونة في الآستانة ، والمعاون عندهم يسمى خليفة .

(١) علم الفلك (ص : ٧٣) .

ويقول : وسمى حاجي بهد أن حج فيما بين سنتي ١٠٤١ هـ ، ١٠٤٣ هـ (١).

ويقول سر كيس : ولقب خليفة منذ كان معاوناً أو وكيلًا في إدارة المالية .

ويقول : قضى فريضة الحج وسمى منذ ذلك الحين حاجي .

ويقول قبل هذا ، وهو يذكر اسم المترجم له : المشهور باسم حاجي خليفة ، أو الحاج خليفة (٢).

وها أنت ذا ترى أن هؤلاء جميعاً قد عرضوا لشق دون شق ، فقد نشروا سبب تلقيبه بحاجي خليفة ولم يفسروا سبب تلقيبه بـ «كاتب جلبي» ، وهو اللقب الذي اشتهر به المترجم له بين العلماء .

والمعروف أن جلبي في التركية تعني : الفاضل ، أو الكامل ، أو السابق ، ولفضل حاجي خليفة أو كماله أو سبقه لقب العلماء «حاجي خليفة» ، فأطلقوا عليه لقب كاتب جلبي ، وهم يعنون : الكاتب الفاضل ، أو الكامل ، أو السابق .

ونعود إلى حديث حاجي خليفة عن نفسه فتجده يذكر نقلاً عن أمه أن ولادته كانت في يوم من أيام ذي القعدة من سنة ١٠١٧ هـ .

غير أيا نجد «نلينو» في كتابه «علم الفلك» وقد صرح أنه فيه ينقل عما جاء في «تقويم التواريخ» و «ميزان الحق» ، يقول : وهذا ملخص أحوال حياته ، ثم يعقب بقوله : ولد حاجي خليفة نحو سنة ١٠١٠ هـ . ولا ندرى على أي شيء اعتمد «نلينو» .

ثم يَمْضِي حاجي خليفة في حديثه فيحدثنا عن والده ونشأته هو في ظله فيقول : وكان والدي عبدالله دخل الحرم السلطاني وخرج بالوظيفة المعتادة ملحقاً إلى الزمرة السلحدارية .

(١) تاريخ آداب اللغة العربية (٢ : ٢٤٠) .

(٢) معجم المطبوعات العربية والعربية (ص : ٧٢٢) .

وتفيدنا هذه أن أبا حاجي خليفة كان من الجنود المرتزقة ، لا ندرى من أين جاء ، غير أننا نستطيع أن نقول : إنه كان من مواليد سنة ٩٧٥ هـ ، وأنه حين رزق ابنه مصطفى كان عمره نحواً من اثنين وأربعين عاماً ، فحاجي خليفة يذكر أن أباه مات في يوم من أيام ذي القعدة من سنة ١٠٣٥ هـ .

وما من شك في أن عبدالله والد مصطفى التحق بالجنودية مبكراً ، وهو قريب من العشرين ، وأنه أمضى في الحروب أعواماً ، وأنه بنى بأمر مصطفى قريباً من الأربعين ، حين استقرت له الحياة شيئاً في الآستانة ، وكانت له تلك الوظيفة التي ذكرها ابنه .

غير أن تلك الوظيفة كانت معها تبعات وأسفار ، فابنه يقول : وصار يذهب - يعني أباه - إلى السفر ويحج قانماً بتلك الوظيفة ، ثم لما خرج العساكر إلى قتال «أبازة باشا» سنة ١٠٣٣ هـ سافرت مع أبي - وكانت سن الابن إذ ذاك نحواً من ستة عشر عاماً - وشاهدت الحرب في تلك السنة بتاحية قيصرية . ثم سافرت سفرة بغداد مع والدي وقاسيت الشدائد في المحاصرة مدة تسعة أشهر من الحرب والقتال وانقطاع الآمال باستيلاء القحط والغلاء وغلبة الأعداء .

ورجع الجيش المهزم وفيه عبدالله والد مصطفى وإلى جواره ابنه . ودخل الابن مع الأب الموصل حيث فقد الابن أباه في يوم من أيام ذي القعدة من سنة ١٠٣٥ هـ ، كما حدثتلك .

وفي مقابر الجامع الكبير بالموصل دفن الابن أباه وخرج عن الموصل إلى نصيبين في ظل عمه الذي لم يسمه لنا حاجي خليفة . وقريباً من نصيبين فقد حاجي خليفة عمه ، فأظله بظله قريب له وحمله معه إلى ديار بكر ، فأقام هناك .

وفي ديار بكر هياً لحاجي خليفة رجل من أصدقاء والده - يقال له : محمد خليفة - أن يكون تلميذاً

في القلم المعروف بمقابلة السوارى . وكانت سن حاجى خليفة عندها تقرب من العشرين أو تزيد عليها قليلا . ولكن الابن لم يغادر الآستانة مع أبيه سنة ١٠٣٣ هـ إلى قتال أبازه باشا إلا بعد أعوام ستة عشر قضى أكثرها في التعلم ، فهو يقول : وكان أبى رجلا صالحاً ملازماً لمجالس العلماء والمشايع مصلحاً عابداً . ولما بلغت سنى إلى خمس أو ست عين لى معلماً لتعليمى القرآن والتجويد ، وهو الإمام عيسى خليفة القريمى . قرأت منه القرآن العظيم والمقدمة الجزرية في التجويد وشروط الصلاة . ثم أسمعت ما قرأته منه حفظاً في دار القراء لمسيح باشا وللمولى زكريا على إبراهيم أفندى ونفس زاده ، واكتفيت بعرض النصف الأول . ثم ابتدأت قراءة التصريف والعوامل على الإمام إلياس خواجه ، وتعلمت الخط من الخطاط المعروف بيوكرى أحمد جلبي .

ثم يقول : ولما بلغت سنى إلى أربعة عشر عاماً أعطاني أبى من وظيفته كل يوم عشرة دراهم وألحقني بزمرة وجعلني تلميذاً في القلم المعروف بمحاسبة أناضول من أقلام الديوان :

وهذا تعرف عمل الابن حين خرج مع أبيه إلى قتال أبازه باشا، وأنه كان كاتباً ولم يكن جندياً محارباً، وكانت تلك الوظيفة التي ضمها أبوه إليه أول ما تولى ، وكانت الثانية تلك التي هيأها له صديق أبيه محمد خليفة في ديار بكر :

وخلال إقامة حاجى خليفة بديار بكر خرج مع الجيش العثماني لمحاصرة مدينة أرزن الروم^(١) سنة ١٠٣٦ هـ . وبعد نحو من عامين من هذا الحصار ، أى في سنة ١٠٣٨ هـ ، عاد حاجى خليفة إلى الآستانة وانخرط

(١) من مدن أرمينية في الشمال الغربي من بحيرة وان على نهر قرامصو - فرع الفرات الغربي - وهي المعروفة الآن باسم ارغروم ، وكلت تعرف عند العرب فيما قبل القرن الثامن باسم فالقلا ، باسم الكورة التي كانت هي قاعدتها .

في سلك كتاب الإنشاء ، وغدا يحمل لقب كاتب جلبي .

وزادت رغبة حاجى خليفة في العلم حين استمع إلى الشيخ قاضى زاده محمد بن مصطفى الباليكسرى في جامع السلطان محمد الفاتح باستنبول يلقى دروسه ، وكان عالماً متمكناً ، فشر حاجى خليفة للتحصيل وأخذ يختلف إلى حلقات قاضى زاده حتى سنة ١٠٣٩ هـ .

ثم اشتعلت نار الحرب بين الأتراك والفرس فخرج حاجى خليفة مع الجيش العثماني إلى بغداد وهمذان وبقي هناك نحواً من عامين عاد بعدها في سنة ١٠٤١ هـ إلى الآستانة حيث اتصل بشيخه قاضى زاده وأخذ يقرأ عليه تفسير البضاوي ، وشرح الشريف الجرجاني على المواقف العنصرية ، وإحياء علوم الدين للغزالي ، والدرر في شرح الفرر في الفقه للملاخسرو ، والطريقة المحمدية لمحمد البركوى . ولقد كان قاضى زاده تلميذاً لفضل الله ، وهو ابن محمد البركوى صاحب هذه الطريقة .

وبقى حاجى خليفة على هذا التحصيل إلى سنة ١٠٤٣ هـ ، ثم إذا هو يستدعى للخروج مع الجيش العثماني بقيادة الصدر الأعظم محمد باشا إلى حلب . وخلال إقامته بحلب التي لم تتجاوز العام ، حج وأصبح بهذا الحج بلقب حاجى . ومن حلب خرج مع جيش السلطان مراد الرابع سنة ١٠٤٤ هـ إلى معركة أريوان^(١) وهنا أحس حاجى خليفة كيف تصرفه مهام الجيش عن العلم فاستقال من الخدمة في الجيش وعاد إلى الآستانة سنة ١٠٤٥ هـ وأخذ في ملازمة مشهورى العلماء ، فسمع التفسير من أعرج مصطفى أفندى ، وعلوم الحديث من عبدالله الكردي أفندى ، والمنطق والنحو من ولى الدين أفندى ، كما سمع علوماً أخرى من أساتذة آخرين .

(١) مدينة في أرمينية الشمالية الشرقية ، وهي الآن في أرمينية الروسية .

وبقى على حاله تلك من التحصيل عشر سنين ، وكان عمره إذ ذاك نحواً من ثمانية وثلاثين عاماً ، فأحس الميل إلى التزود من علوم أخرى مثل الحساب والهندسة والمهنة والجغرافية والطب . ولم يمض غير قليل حتى أصبح أستاذاً يؤخذ عنه وكان ذلك سنة ١٠٥٨ هـ .
وحين ذاع صيته زلاه رئيس الجيش العثماني منصب باش محاسبة ده آ يكنجي خليفه - وكان ذلك حين أهدى إليه كتابه « تقويم التواريخ » - أى وكيل ثان في مكتب عموم الحسابات العسكرية ، كما مريك : على أن يكون له من هذا المنصب أجره كله وعلى ألا يعمل فيه إلا يومين من كل أسبوع ، وهو يريد بذلك أن يكفل له رزقاً وأن يمكن له من صلته بحياته العلمية :

ولقد حجب إلى حاجي خليفة وهو في حلب أن يدون أسماء الكتب التي يقع عليها عند الوراقين ، والتي كان يجدها في خزانات الكتب العامة والخاصة . وكان معنياً في الأكثر بكتب التاريخ والطبقات والوفيات :
وحين استقر به المطاف في الآستانة وصل ما كان بدأ به هناك في حلب وإذا هو يجد في مكتبات الآستانة الشيء الكثير :

وكتب له أن يرث أموالاً عن بعض قرابته سنة ١٠٤٧ هـ ، فأنفق جلها في شراء كتب ضمها إلى ما كان قد اقتناه من قبل في تطوافه :
وهذه الحال المملوءة كدّاً في التحصيل وسهر الليالي إلى مطلع الفجر خلقت من صاحبنا عالماً فاضلاً ومؤلفاً مكثراً في فروع مختلفة أملت عليها ثقافته وبيئته ورحلاته ووظيفته :

تأليفه

ففى سنة ١٠٥١ هـ وضع كتابه :

١ - الفذلكة : وقد عرف به في كتابه كشف الظنون مع كلامه على تاريخ الجنائى : والغريب أن

حاجي خليفة لم يفرد هذا الكتاب بحديث شأنه مع كتب غيره ، كما لم يتحدث عن كتب له أخرى في كتابه « الكشف » هذا إذا استثنينا بعض كتب له مثل : « تقويم التواريخ » و « جهان نما » و « تحفة الأخبار » :
ونقرأ لحاجي خليفة عن هذا الكتاب « الفذلكة » وهو يعرف بتاريخ الجنائى ، يقول : وهو - يعنى الجنائى - المولى مصطفى بن السيد حسين الرومى المتوفى منفصلاً عن قضاء حلب سنة تسع وتسعين وتسعمائة : وهو تاريخ كبير على مقدمة والثنين وثمانين باباً كل باب في دولة جمع فيه ملوك العالم واستوعب فأجاد : ولم أر كتاباً جامعاً لدول الملوك مثله ، فلخصته في تاريخي المسمى بالفذلكة وزدت عليه إلى مائة وخمسين دولة^(١).

ثم يذكره مرة أخرى وهو يتكلم عن كتابه « تقويم التواريخ » فيقول : فصار - يعنى تقويم التواريخ - كالفهرس لكتب التواريخ وللفذلكى خاصة^(٢).

وقد طبع هذا الكتاب - أعنى الفذلكة - في الآستانة سنة ١٢٦٨ هـ :

وفى سنة ١٠٥٥ هـ وضع كتابه :

٢ - جهان نما . ويقول عنه حاجي خليفة : تركى في الجغرافية ، لجامع هذه الحروف - يعنى نفسه - وهو كتاب مرتب على قسمين : الأول في البحار وصورها وجزائرها ، والثاني في البر وبلاده وأنهاره وجباله ومسالك ممالكه على ترتيب الحروف : وفيه أحوال ما ظهر بعد القرن التاسع من الأقاليم الجديدة . وقد طبع هذا الكتاب بالآستانة سنة ١١٤٥ هـ . ثم ترجم إلى اللاتينية وطبعت هذه الترجمة سنة ١٨١٢ م ، ومعها خلاصة بالفرنسية :

(١) كشف الظنون (٢ : ١٢٤) طبعة أوربه .

(٢) المرجع السابق (٢ : ٣٩٦) .

ومن بعد هذا ألف كتابه :

٣- شرح محمدية لعلى توشحي في الهيئة، وقد مضى في الشرح إلى نصفه ولكنه لم يتمه :

وفي سنة ١٠٥٨ هـ ألف كتابه :

٤- تقويم التواريخ : وعنه يقول حاجي خليفة في كتابه كشف الظنون : تركي لجامع هذا الكتاب - يعني نفسه - مصطفى بن عبدالله القسطنطيني مولداً ومنشأ ، الشهير بحاجي خليفة . وهو يشتمل على نتيجة كتب التواريخ : سودته في شهرين من شهور سنة ثمان وخمسين وألف . ذكرت فيه التواريخ المستعملة ثم الوقائع ، مجدولاً :

وجعلته نسختين : نسخة في ثلاثة كراريس كل صحيفة منها خمسون سنة ، ونسخة عشرة كراريس كل صحيفة منها عشر سنين : فصار كالفهرس لكتب التواريخ ولفذلكي : ثم إنني قصرت في أسلوبه مرتين : مرة بجعل الصحيفة خمس سنين ، وأخرى بطرح تكلفة الجدول واستكتابه في الأسطر الساذجة ، فصار أربع نسخ والمادة واحدة :

وهذا الكتاب أرسله شيخ الإسلام عبد الرحيم أفندي إلى الوزير الأعظم قوجه محمد باشا ، وقال به رجلنا لقب خليفة ، كما أشرت إلى ذلك من قبل :

وفيما بين سنتي ١٠٦١ هـ و ١٠٦٢ هـ بيض حاجي خليفة المجلد الأول من كتابه «سلم الوصول إلى طبقات الفحول» . وفي آخر هذا المجلد كتب حاجي خليفة الشق الأول من حياته . وهو الشق الذي انتهى فيه إلى ما بعد سنة ١٠٣٥ هـ بقليل ، كما ذكرت قبل :

ومن هنا يظهر أن هذا القسم من هذا الكتاب كانت له مسودة ، وأن هذه المسودة كانت حوالي عام ١٠٣٥ هـ :

وهذا الكتاب لم يذكره حاجي خليفة في كتابه «الكشف» وقد جاء ذكره في «إيضاح المكنون» ،

وهو ذيل على كشف الظنون ، في عبارة مختصرة لم تزد على ذكر اسم الكتاب ونسبته إلى مؤلفه :

وقد ذكر حاجي خليفة في مقدمة كتابه «سلم الوصول» أن الكتب المؤلفة في التراجم والطبقات بعضها فيه إسهاب والآخر فيه إيجاز واختصار فأراد أن يجمع كتاباً وسطاً يثبت فيه المهم ، فألف هذا الكتاب وجمع فيه أساطين الأوائل والأواخر مع بيان مبهمات الأسماء والأنساب . ورتبه على حروف الهجاء وجعله على مقدمة وقسمين وخاتمة : وجعل المقدمة في أمور عامة ، كتعريف التاريخ وأقسامه وفائدته وما ورد في فضله ، وتحقيق معنى العلم والكتبة واللقب : وجعل القسم الأول في أعلام الأشخاص والآباء ، والثاني في الأنساب ، والألقاب ، ورتبه على حروف الهجاء . والكتاب مطبوع :

وفي سنة ١٠٦٣ هـ بيض كتابه :

٥- تحفة الأخبار في الحكم والأمثال والأشعار : ويشمل نخبة من الحكم والأمثال والنصائح ، من منظوم ومثثور ، مرتبة على حروف الهجاء :

ومن هذا الكتاب مخطوطة بدار الكتب المصرية : وقد ذكره المؤلف في كتابه «الكشف» وقال : وشرعت في تبييضها سنة ١٠٦١ هـ ، على حين ذكر في الشق الثاني من ترجمته لنفسه أنه بيضه في سنة ١٠٦٣ هـ . فلعل السنة الأولى كانت سنة الشروع والثانية كانت سنة التمام :

وفيما بين سنتي ١٠٦٤ هـ و ١٠٦٥ هـ وضع كتابه :

٦- رجم الرجم بالسین والجیم . ويشتمل على فتاوى ومسائل غريبة . وهذا الكتاب لم يذكره المؤلف في كتابه الكشف :

وفي سنة ١٠٦٦ هـ وضع كتابه :

٧- تحفة الكبار في أسفار البحار . وهذا الكتاب

عن الأسطول التركي ، وهو بالتركية ، وقد طبع في الآستانة سنة ١١٤١ هـ . ولم يذكر في الكشف .

وبعد هذا وضع كتابيه :

٨ - الإلهام المقدس من الفيض الأقدس :

٩ - دستور العمل لإصلاح الخلال ، وهو أشبه برسالة في نظم الدولة .

وهذان الكتابان لم يذكر في الكشف .

وفي سنة ١٠٦٧ هـ - وهي السنة التي توفي فيها حاجي خليفة على الأصح - وضع آخر مؤلفاته وهو :

١٠ - ميزان الحق في اختيار الأحق . وهو كتاب

في الرد على من طعن في أستاذه قاضي زاده أفندي .

ولم يرد لهذا الكتاب ذكر في كشف الظنون . ومنه

نسخة في فينا . وفي آخر هذا الكتاب أتم حاجي خليفة

ترجمة حياته ، كما قلت لك .

ويبقى بعد هذا كتابه « كشف الظنون » ولكني

قبل أن آخذ في الحديث عنه أحب أن أنهى الكلام عن

حياة حاجي خليفة بالكلام عن العام الذي توفي فيه .

فلقد عرفت أنه من موانيد سنة ١٠١٧ هـ ، كما جاء

على لسانه . وقد مر بك أن صاحب « معيار الدول ومسبار

الملل » ذكر أنه مات فجأة عن خمسين سنة . وإذا

ما نظرنا إلى ما ورد على لسان حاجي خليفة عن ميلاده

وإلى ما ورد على لسان صاحب « المعيار » عن عمره ،

نجد أن وفاة حاجي خليفة كانت سنة ١٠٦٧ هـ .

وقد ذكر السيد غلام على آزاد البكرامي (أواخر

القرن الثاني عشر الهجري) في كتابه « سبحة المرجان

في آثار هنستان » كتاب كشف الظنون وقال : إن

صاحب كشف الظنون هو القاضي الحاج المعروف

بكتاب جلي الاستنبول المتوفى سنة سبع وستين وألف .

وينقل هذه العبارة عنه أبو الحسنات محمد بن

عبد الحمى في تعليقاته على كتابه « الفوائد البهية » (١)

ويزيد هذه تزكية ما جاء على لسان محمد شرف الدين

بالتقاييا مصحح « كشف الظنون » حين يقول : وكتب

(١) الفوائد : ١٣ .

سنة ١٠٦٧ هـ آخر مؤلفاته ، وهي السنة التي توفي فيها (١) .

ويقول جارا الله ولي الدين أفندي ، تلميذ تلميذ

المصنف : اعلم أن هذا الكتاب المسمى بكشف الظنون

عن أسامي الكتب والفنون ، لأستاذ أستاذي حاجي

خليفة المشتهر بكتاب جلي الاستنبول ، يرضه بعد

ما سوده إلى آخر الكتاب ، إلى كلمة « دروس » من

حرف الدال المهملة ، انتقل إلى رحمة الله سنة ١٠٦٧ هـ

وبقى الكتاب من كلمة « دروس » في مسودته بلا

تبييض .

ونجد « فنديك » في كتابه « اكفاء القنوع » (٢) ،

و « سركيس » في كتابه « معجم المطبوعات العربية

والعربية » (٣) يأخذان بهذا الرأي . على حين يخالفنا عليه

« نلينو » في كتابه « علم الفلك » (٤) فيقول : إلى أن نقله

الله إلى دار كرامته في أواخر ذي الحجة سنة ١٠٦٨ هـ

ثم « جرجي زيدان » في كتابه « تاريخ آداب اللغة

العربية » (٥) حين يقول : توفي سنة ١٠٦٨ هـ .

هذه هي تنمة الحديث عن حاجي خليفة التي

أردت أن أنهى بها التاريخ لحياته لأدخل بك في

الحديث عن كتابه :

١٠ - كشف الظنون في أسامي الكتب والفنون

ونحن إذا تتبعنا مؤلفات حاجي خليفة التي مرت

بنا نجد منها جانباً قد ضمه كتابه « كشف الظنون » ،

كما نجد منها جانباً آخر لم يضمه . ونجد هذا الجانب

الذي ضمه الكشف ينتهي تأليفاً إلى سنة ١٠٦١ هـ ،

فلقد ضم الكشف من تأليف حاجي خليفة :

(١) الكشف (١ : ٢٨) طبعة استنبول .

(٢) ص : ٧ .

(٣) ص : ٧٢٢ .

(٤) ص : ٧٥ .

(٥) ٣ : ٣٤٠ .

١ - الفذلكة ، وكان تأليفه سنة ١٠٥١ هـ .

٢ - جهان نما ، وكان تأليفه سنة ١٠٥٥ هـ .

٣ - تقويم التواريخ ، وكان تأليفه سنة ١٠٥٨ هـ .

٤ - تحفة الأخبار ، وكان تأليفه سنة ١٠٦١ هـ .

هذه هي الكتب التي جاءت في الكشف ، وآخرها تاريخاً كما ترى هو تحفة الأخبار ، الذي كان تأليفه سنة ١٠٦١ هـ .

وما بعد هذه من كتب أخرى لم يرد لها ذكر في الكشف ، وأول هذه الكتب التي لم يرد لها ذكر «سلم الوصول» ، الذي كان تأليفه سنة ١٠٦٢ هـ . ولقد ذكره صاحب إيضاح المكنون .

وهذا التقسيم الذي ذكرته لك من كتب المؤلف ، بعضها مذكور في الكشف وسائرهما غير مذكور ، يشير شيئاً حول الفراغ من تأليف كشف الظنون ، وأنه كان بين سنتي ١٠٦١ هـ - وهي السنة التي شرع فيها في تبييض كتابه «تحفة الأخبار» - وبين سنة ١٠٦٢ هـ ، وهي السنة التي يبيض فيها المجلد الأول من كتابه «سلم الوصول» .

غير أن كتاب «الكشف» الذي أممه المؤلف فيما بين هذين العامين ١٠٦١ هـ و ١٠٦٢ هـ لم يكن ابن عامه ، بل كان ابن أعوام كثيرة سبقت أول كتاب وضعه ، وهو الفذلكة ، الذي ألفه سنة ١٠٥١ هـ .

وحاجي خليفة يذكر في ترجمته - التي مرت بك - أنه بدأ بتدوين أسماء الكتب أيام إقامته بحلب في سنة ١٠٤٣ هـ ، وكان هذا التدوين هو التمهيد الأول لكتابه كشف الظنون ، أو كان البدء في تأليفه .

ويقول «بالتقاي» عن هذا الكتاب - أعني الكشف - ووضع أسامي الكتب والفنون التي رآها مدة عشرين سنة .

ويجئ على لسان حاجي خليفة في مقدمته لهذا الكتاب «الكشف» : فكتبت ما رأيت خلال تتبع المؤلفات وتصفح كتب التواريخ والطبقات . ولما تم

تسويده في عنفوان الشباب بتيسير الفياض الوهاب ، أسقطته عن حيز الاعتداد ، وأسبغت عليه رداء الإبعاد ، غير أنني كلما وجدت شيئاً لحقته - إلى أن جاء أجله المقدر في تبييضه ، وكان أمر الله قدراً مقدوراً . فسرعت فيه بسبب من الأسباب ، وكان ذلك في الكتاب مسطوراً .

وهذا كله على :

١ - أن الكتاب بدأ فيه حاجي خليفة مبكراً منذ اتصل بالحياة العلمية ، ومنذ كانت رحلته إلى حلب ، أو قبل ذلك بقليل .

٢ - وأنه أخذ يضم إليه مع الأيام والأعوام . كلما وجد شيئاً ضمه .

٣ - وأن هذا الجهد بقي أعواماً طويلة تقرب من العشرين .

٤ - وأن هذا التبييض كان بين عامي ١٠٦١ هـ و ١٠٦٢ هـ .

غير أنه ثمة شيء يتفحص علينا أن الكتاب يبيضه مؤلفه فيما بين سنتي ١٠٦١ هـ و ١٠٦٢ هـ . فكلام ولي الدين تلميذ تلميذه يشعر أن تبييض المؤلف لمسودته كان متأخراً ، وأنه بلغ في التبييض إلى «دروس» ثم وافته منيته .

وعجالة المؤلف التي وردت على لسانه في مقدمته لا تجلو شيئاً ، وهي وإن كانت صريحة في أن تسويده كان في الشباب ، فهي غير صريحة في أن هذا التبييض كان بأخرة ، وإلا فكيف فات حاجي خليفة أن يضم إلى مبيضته كتاباً له مكانها قبل «دروس» مثل كتابه «تحفة الكبار» .

ويبقى بعد هذا شيء ، وهو : لم لم يضم حاجي خليفة كتبه التي ألفها بعد إلى مسودته أو مبيضته ، وكلتاها بقيت بين يديه ؟

لا ندرى هل كان ذلك تخفيفاً من الرجل في ذكر كتبه لهذا الحرج الذي أشرت إليه في الحديث عنه ؟

أم كان ذلك لذكر هذه الكتب كلها في ترجمته التي كتبها بيده ؟ أم أن هذا لم يكن لواحدة من الاثنتين وإنما كان عن سقطه أصاب المسودة كما أصاب الميضة .

ويؤكد لنا هذه الأخيرة ما ذكره صاحب « الفوائد الهية » في تعليقاته حيث يقول : « لكن نسخ كشف الظنون مختلفة فيما بينها متخالفة » (١).

ثم ما ذكره ولي الدين تلميذ تلميذ المؤلف على ظهر مسودة الكشف (٢) : « وبقي الكتاب من كلمة « دروس » في مسودته بلا تبيين ثم اجتمع ستة رجال فيضوه ، لكن لم يبيضوه كما ينبغي ، والمسودة هي هذا المجلد بخط المؤلف » .

وبعد . فانا نترك الحاجي خليفة يعرفك بكتابه فهو يقول في مقدمته :

فلما كان كشف دقائق العلوم وتبيين حقائقها من أجل المواهب ، وأحرز المطالب ، قبض الله سبحانه وتعالى في كل عصر علماء قاموا بأعباء ذلك الأمر العظيم . . . غير أن أسماء تدويناتهم لم تكون بعد على فصل ويا ، ولم يرد فيها خبر كتاب ، ولا شك أن تكحيل العيون بغير أخبار آثارهم على وجه الاستقصاء لعمري إنه أجدى من تفاريق العصا ، إذ العلوم والكتب كثيرة ، والأعمار عزيزة قصيرة ، والوقوف على تفاصيلها غير متيسر بل متعذر . وإنما المطلوب ضبط معادها ، والعمود على مقاصدها . وقد ألهمني الله تعالى جميع أشأتها .

إلى أن يقول : ورتبته على الحروف المعجمة حذراً من التكرار ، وراعى في حروف الأسماء إلى الثالث والرابع ترتيباً . فكل ما له اسم ذكرته في محله مع مصنفه وتاريخه ومتعلقاته ووصفه تفصيلاً وتبويباً .

(١) الفوائد الهية (١٣ - تعليقات) .

(٢) الكشف (تصدير : ٧) .

وربما أشرت إلى ما يروى عن الفحول من الرد والقبول . وأوردت أيضاً أسماء الشروح والخواشي لدفع الشبهة ورفع الغواشي ، مع التصريح بأنه شرح كتاب فلافي وأنه سبق أو سياتي في فصله ، بناء على أن المتن أصل والفرع أولى أن يذكر عقب أصله . وما لا اسم له ذكرته باعتبار الإضافة إلى الفن أو إلى تصنيفه في باب الثاء والذال والراء والكاف برعاية الترتيب في حروف المضاف إليه ، كتاب ريخ ابن الأثير ، وتفسير ابن جرير ، وديوان المتنبي ، ورسالة ابن زيدون ، وكتاب سيويه .

وأوردت القصائد في القاف ، وشروح الأسماء الحسنى في الشين .

وما ذكرته من كتب الفروع قبلته بملح مصنفه على اليقين ، وما ليس بعربي قبلته بأنه تركي أو فارسي أو مترجم ، ليزول به الإبهام . وأشرت إلى ما رأيته من الكتب بذكر شيء من أوله للإعلام . وهو أعون على تبيين المجهولات ، ودفع الشبهة .

وقد كنت عيت بذلك كثيراً من الكتب المشتهرة . وأما أسماء العلوم فذكرتها باعتبار المضاف إليه ، فعلم الفقه مثلاً في القاء وما يليه ، كما نهت عليه مع سرد أسماء كتبه على الترتيب المعلوم . وتلخيص ما في كتب موضوعات ، كفتاح السعادة . أو رسالة المولى لطفى الشهيد ، والفرائر الخاقانية ، وكتاب شيخ الإسلام الحفيد . وربما ألحقت عليها علوماً وفوائد من أمثال تلك الكتب بالغزول إليها ، وأوردت في مباحث الفضلاء ونحريراتهم بذكر ما لها وما عليها .

وسميته بعد أن أتممته بعون الله وتوفيقه « كشف الظنون عن أسامي الكتب والفنون » ورتبته على مقدمة وأبواب وخاتمة .

ومقدمة الكتاب تنتظم أحوال العلوم ، وفيها أبواب وفصول :

أ - الباب الأول : في تعريف العلم وتقسيمه ، وفيه فصول :

(أ) الفصل الأول ، في ماهيته .

(ب) الفصل الثاني ، فيما يتصل بمأهية العلم من الاختلاف والأقوال .

(ج) الباب الثالث ، في العلم المدون وموضوعه ومبادئه ومسائله وغايته .

ومعه بيانات ثلاثة :

١ - البيان الأول في بحث الموضوع .

٢ - البيان الثاني في المبادئ .

٣ - البيان الثالث في مسائل العلوم .

ثم خاتمة الفصل في غاية العلوم .

(د) الفصل الرابع ، في تقسيم العلوم بتقسيمات معتبرة وبيان أقسامها إجمالاً .

(هـ) الفصل الخامس ، في مراتب العلم وشرفه وما يلحق به ، وفيه إعلامان :

١ - الإعلام الأول في شرفه وفضله .

٢ - الإعلام الثاني . في كون العلم ألد الأشياء وأنفعها ، وفيه تعليمان :

الأول ، في لذته .

والثاني ، في نفعه .

٣ - الإعلام الثالث ، في دفع ما يتوهم من الضرر في العلم وسبب كونه مذموماً .

٤ - الإعلام الرابع ، في مراتب العلوم في التعليم .

ب - الباب الثاني ، في منشأ العلوم والكتب ، وفيه فصول :

(أ) الفصل الأول في سببها ، وفيه إلهامات :

١ - الإلهام الأول ، في أن العلم طبيعي للبشر وأنه محتاج إليه .

٢ - الإلهام الثاني ، في أن العلم والكتابة من لوازم البقن .

٣ - الإلهام الثالث ، في أوائل ما ظهر من العلم والكتب .

(ب) الفصل الثاني ، في منشأ إنزال الكتب واختلاف الناس وانقسامهم ، وفيه إلهامات :

١ - الإلهام الأول ، في حكمة إنزال الكتب .

٢ - الإلهام الثاني ، في أقسام الناس بحسب المذاهب والديانات .

٣ - الإلهام الثالث ، في أقسام الناس بحسب العلوم .

وفي بيان هذه الأقسام تلويحات :

١ - التلويح الأول ، في أهل الهند .

٢ - التلويح الثاني ، في الفرس .

٣ - التلويح الثالث ، في الكلدانيين .

٤ - التلويح الرابع ، في أهل اليونان .

٥ - التلويح الخامس ، في الروم .

٦ - التلويح السادس ، في أهل مصر .

٧ - التلويح السابع ، في العبرانيين .

٨ - التلويح الثامن ، في العرب .

ج - الفصل الثالث ، في أهل الإسلام وعلومهم والإشارات :

١ - الإشارة الأولى ، في صدر الإسلام .

٢ - الإشارة الثانية ، في الاحتياج إلى التدوين .

٣ - الإشارة الثالثة ، في أول من صنف في الإسلام .

(ج) الباب الثالث ، في المؤلفين والمؤلفات ، وفيه ترشيحات .

١ - الترشيح الأول ، في أقسام التدوين وأصناف المدونات .

٢ - الترشيح الثاني ، في الشرح وبيان الحاجة إليه .

٣ - الترشيح الثالث ، في أقسام المصنفين وأحوالهم .

د- الباب الرابع ، في فوائد مثورة من أبواب العلم ،
وفيه مناظر وفتوحات .

١- المنظر الأول ، في العلوم الإسلامية .

٢- المنظر الثاني ، في أن حملة العلم في الإسلام
أكثرهم العجم .

٣- المنظر الثالث ، في أن العلم من جملة الصنائع
لكنه أشرفها .

٤- المنظر الرابع ، في أن الرحلة في الطلب مفيدة

٥- المنظر الخامس ، في موانع العلوم وعوائقها .
وفيه فتوحات (وقد عد منها تسعة ، وهي أشبه
بالتوجيهات) .

٦- المنظر السادس ، في أن الحفظ غير الملكة
العلمية .

٧- المنظر السابع ، في شرائطه تحصيل العلم
وأساببه ، وفيه فتوحات (وعد منها اثني عشر) .

٨- المنظر الثامن ، في شروط الإفادة ونشر العلم
وفيه فتوحات (عد منها ثلاثة)

٩- المنظر التاسع ، فيما ينبغي أن يكون عليه أهل
العلم .

١٠- المنظر العاشر ، في التعلم ، وفيه فتوحات
(عد منها ستة) .

هـ- الباب الخامس ، في لواحق المقدمة من الفوائد ،
وفيه مطالب :

١- مطلب لزوم العلوم العربية .

٢- مطلب علوم اللسان العربي .

٣- مطلب الأدبيات .

٤- مطلب إنه لا تنفق الإجابة في فني النظم والنثر
إلا للأقل .

٥- مطلب تعيين العلم الذي هو فرض عين على
كل مكلف .

٦- مطلب أسماء العلوم .

٧- مطلب عدم تعيين الموضوع في بعض العلوم .

وبعد هذا خاتمة قصيرة في الكلام على الغرض من
وضع هذا الكتاب ، ونحن ندونها بماها :

واعلم أن الغرض من وضع هذا الكتاب أن الإنسان

لما كان محتاجاً إلى تكميل نفسه البشرية ، والتكامل
لا يتم إلا بالعلم بحقائق الأشياء ، وبالعالم بكتاب الله وسنة

رسوله ، وجب عليه تعلم تلك العلوم وما هو كالوسيلة
إليها ، ولزمه أولاً العلم بأنواع العلوم ليتبين منها هذا

الغرض ، ثم العلم بأصناف الكتب في نفسها ومرتبته ليكون
على بصيرة من أمره ، ويقايس بين العلوم والكتب فيعلم

أفضلها وأوثقها ، ويعلم حال العلم بها ، وحال من يدعى
علماً من العلوم ، ويكشف دعواه بأنه هل يجبر خبراً

تفصيلاً عن موضوع ذلك العلم وغايته ومرتبته فيحسن
الظن به فيما ادعاه ، ويعلم حال المصنفات أيضاً ومراتبها

وجلالة قدرها والتفاوت فيما بينها وكثرتها . وفيه إرشاد
إلى تحصيلها وتعريف له بما يعتمد منه ، ونحذيره

بما يخاف من الاغترار به ، ويعلم حال المؤلفين
ووفياتهم وأعصارهم ولو لإجمالاً .

فلا يقصر بالعالى في الجلالة عن درجته ، ولا يرفع
غيره عن مرتبته . ويستفاد منه تشويق النفوس الزكية

إلى الكمالات الإنسانية ، وتحريكها إلى حسن الاقتداء ،
والاقتفاء بامرار النظر إلى آثار الأولين والآخرين

والفكر في أنخبارهم .

ولا يخفى أن الطباع جبلت على مشاهدة الآثار ،
وتلقى الأخبار ، سيما الجديدة منها ، فلا تمل حينئذ عين

من نظر وأذن من خبر .

وبعد هذا بمضى حاجي خليفة في عرض الكتب
مرتبة على حروف الهجاء ، على نحو ما أشار في مقدمته
التي سبقها لك . وإذاهو يبلغ بها ١٤٥٠١ كتاباً، وإذا هو

يقول بعد هذا في ختام كتابه : « قد انتهى القول بنا فيما

قررناه ، وانتجنا الغرض الذي انتجناه ، واستوفى الشرط الذي شرطناه ، مما أرجو أن يكون فيه في كل نوع من العلوم للطلاب مقبوع . وفي كل باب منهج إلى بغيته ومنزعه ، وقد سمرت فيه عن نكت وفوائد تستغرب وتستبدع ، وأوردت من النواذر ما لم يرد لها قبل في أكثر التصانيف شرح .

وماك بعض صفحات من الكتاب :

باب الجيم

١ - جابر نامه : تركي منظوم لمحمود بن عثمان ، الشهير بلامعي البرسوى ، المتوفى سنة ٩٣٨ ثمان وثلاثين وتسعمائة .

٢ - جالب السرور وسالب الغرور ، في المحاضرات : لمحي الدين محمد القرباغى المتوفى سنة ٩٤٢ اثنتين وأربعين وتسعمائة . مختصر على ثلاث وعشرين مقالة . ذكر فيه أن تأليف بعض الموالى ، يعنى الروض لابن الخطيب قاسم ، كثير الشوارد ، وأراد أن يرتبه الترتيب اللائق ، وضم إليه نبذاً من اللطائف الأدبية من التفسير وشروح المفتاح وما رآه في ظهر الكتب من الأشعار والمزل ، وما أخذه من أفواه الرجال . ولذلك اشهر بروضة القرباغى . ألفه وهو مدرس بمدرسة أزينق . ثم اختصره محمود بن محمد وسماه لطائف الإشارات : أوله : حمداً أولاً وآخرأ ، للأول والآخر . . الخ . وترتيبه على ترتيب الأصل ، لكنه لم يصرح به مصنفه .

٣ - جام وجم : فارسى . منظوم للشيخ أوحى الأصفهاني المتوفى سنة ٧٣٨ ثمان وثلاثين وسبعمائة . وهو نظير الحديقة مشتمل على لطائف شعرية ومعارف صوفية . ووزنه على مزاحفات البحر الخفيف . فرغ منه سنة ٧٣٣ ثلاث وثلاثين وسبعمائة . أوله :

قل هو الا لامرئى قد قال

من له الحمد دائماً متوال

٤ - جام كينى نما : مختصر فارسى ، في خلاصة الحكمة . للقاضي مير حسين الميلى .

٥ - جامع الآثار في مولد المختار : للحافظ شمس الدين محمد بن ناصر الدين الدمشى ، المتوفى سنة ٨٨٤٢ . اثنتين وأربعين وثمانمائة . وهو ثلاث مجلدات . أوله : الحمد لله الذى أبدى محمداً صلى الله عليه وسلم أزكى العالمين . . . الخ .

٦ - جامع الأحكام في معرفة الحلال والحرام : للشيخ عبي الدين محمد بن على الحاتمي الطائى ، الشهير بابن عربى . المتوفى سنة ٦٣٨ ثمان وثلاثين وسبعمائة . وهو على أبواب ، كلها في الأحاديث المستندة .

٧ - جامع أحكام القرآن ، والمبين لما تضمن من السنة وآى الفرقان ، للشيخ الإمام أبى عبدالله محمد بن أحمد ابن أبى بكر بن فرح الأنصارى الخزرجى القرطبي المالكي ، المتوفى سنة ٦٦٨ ثمان وستين وسبعمائة (٦٧١ إحدى وسبعين وسبعمائة) . وهو كتاب كبير مشهور بتفسير القرطبي في مجلدات . أوله : الحمد لله المبتدى محمد نفسه قبل أن يحمده حامد . . . الخ .

٨ - ومختصره لسراج الدين عمر بن على بن الملقن الشافعى ، المتوفى سنة ٨٠٤ - أربع وثمانمائة . وقد تبسبب الأصل على المولى أبى الخير صاحب موضوعات العلوم فنسب إلى محمد بن عمر بن يوسف الأنصارى ، المتوفى سنة ٦٣١ - إحدى وثلاثين وسبعمائة .

٩ - جامع الأدعية من الحضرة النبوية : لعبد الجميل بن محمود الصافى . وهو كتاب فارسى على مقدمة وسبعة عشر باباً وخاتمة . للمقدمة في فضل الدعاء وآدابه وأوقاته ومكان الإجابة والاسم الأعظم . والخاتمة في فضائل القرآن وأوقات القراءة والصلاة على النبي صلى الله عليه تعالى وسلم .

١٠ - جامع الأدوية والأغذية المفردة : وهو المشهور بمفردات ابن البيطار . يأتي في الميم .

١١- جامع الأذكار ، لابن المنذر .

١٢- جامع الأسرار وتراكيب الأنوار ، في الأكسير ،
المؤيد الدين حسين بن علي الأصفهاني ، المعروف
بالطغرائي الوزير ، المتوفى سنة ٥١٥ . خمس عشرة
وخمسةائة . وهو مختصر . أوله : الحمد لله ذي الآلاء
والنعم . الخ . رد فيه على منكري الصنعة وأثبتها .

١٣- جامع الأسرار في التفسير : للشيخ عبدالحسن بن
سليمان الكوراني ، المدرس بروضة الرسول صلى الله
تعالى عليه وسلم في هذا القرن . أوله : الحمد لله الذي
كان ولم يكن معه شيء من الأكوان . الخ . ذكر فيه
أنه صنفه تفسيراً جامعاً للظهر والبطن ، إجابة لسؤال
بعض إخوانه . فكتب إلى سورة الأعراف وأهداه إلى
السلطان مراد الرابع .

١٤- جامع الأسرار في شرح المنار . يأتي في الميم .

١٥- الجامع الأصغر في الفروع ، للشيخ الإمام
الزاهد محمد بن الوليد الشمرقندي الحنفي .

١٦- جامع الأصول لأحاديث الرسول ، لأبي السعادات
مبارك بن محمد المعروف بابن الأثير الجزري الشافعي .
المتوفى سنة ٦٠٦ ست وخمسةائة . أوله : الحمد لله الذي
أوضح لمعالم الإسلام سبيلاً . الخ . ذكر أن مبني
هذا الكتاب على ثلاثة أركان : الأول في الباري ،
الثاني في المقاصد ، الثالث في الخواتيم . وأورد في
الأول مقدمة وأربعة فصول . وذكر في المقدمة أن
علوم الشريعة تنقسم إلى فرض ونفل ، والفرض إلى
فرض عين وفرض كفاية . وأن من أصول فروع
الكفايات علم أحاديث الرسول عليه الصلاة والسلام
وآثار أصحابه التي هي ثمانية أدلة الأحكام . وله أصول
وأحكام وقواعد واصطلاحات ذكرها العلماء يحتاج
طالبها إلى معرفتها ، كالعلم بالرجال وأسابيهم وأنسابهم
وأعمارهم ووقت وفاتهم . والعلم بصفات الرواة
وشرائطهم التي يجوز معها قبول روايتهم ، والعلم

بمسند الرواة وكيفية أخذهم الحديث ، وتقسيم طرقه ،
والعلم بلفظ الرواة وإيرادهم ما سمعوه ، وذكر مراتبه ،
والعلم بمجواز نقل الحديث بالمعنى ورواية بعضه وزيادة
فيه والإضافة إليه ما ليس منه ، والعلم بالمسند وشرائطه
والعالي منه والنازل ، والعلم بالمرسل وانقسامه إلى
المتقطع والموقوف والمعضل ، والعلم بالجرح والتعديل ،
وبيان طبقات المخرجين والعلم بأقسام الصحيح والكذب
والغريب والحسن ، والعلم بأنخبار التواتر والآحاد والناسخ
والمسنوخ وغير ذلك . فمن أثقها أتى دار هذا العلم من
بابها .

وذكر في الفصل الأول انتشار علم الحديث ومبدأ
جمعه وتأليفه .

وفي الفصل الثاني اختلاف أغراض الناس ،
ومقاصدهم في تصنيف الحديث .

وفي الفصل الثالث اقتداء المتأخرين بالسابقين
وسبب اختصار كتبهم وتأليفها .

وفي الفصل الرابع خلاصة الغرض من جمع هذا
الكتاب . قال : لما وقفت على الكتب ورأيت كتاب
رزين هو أكبرها وأهمها حيث حوى الكتب الستة التي
هي أم كتب الحديث وأشهرها فأجبت أن أشتغل بهذا
الكتاب الجامع ، فلما تتبعته وجدته قد أودع أحاديث
في أبواب غير تلك الأبواب أولى بها . وكرر فيه
أحاديث كثيرة ، وترك أكثر منها ، فجمعت بين
كتابه وبين ما لم يذكره من الأصول الستة . ورأيت
في كتابه أحاديث لم أجدها في الأصول لاختلاف
النسخ والطرق ، وأنه قد اعتمد في ترتيب كتابه على
أبواب البخاري ، فتأجنتي نفسي أن أهدب كتابه
وأرتب أبوابه وأضيف إليه ما أسقطه من الأصول
وأتبعة شرح ما في الأحاديث من الغريب والإعراب
والمعنى ، فشرعت فحذفت الأسانيد ولم أثبت إلا اسم
الصحابي الذي روى الحديث إن كان خيراً ، أو اسم

من يرويه عن الصحابي إن كان أثراً ، وأفردت باباً في آخر الكتاب يتضمن أسماء المذكورين في جميع الكتاب على الحروف .

وأما متون الحديث فلم أثبت فيها إلا ما كان حديثاً أو أثراً ، وما كان من أقوال التابعين والأئمة فلم أذكره إلا نادراً . وذكر رزين في كتابه فقه مالك . ورجحت اختيار الأبواب على المسانيد ، وتبعت الأبواب على المعاني ، فكل حديث انفرد لمعني أثبته في بابيه ، فإن اشتمل على أكثر ما أورده في آخر الكتاب في كتاب سميته : كتاب اللواحق .

ثم إنني عمدت إلى كل كتاب من الكتب المهمة في جميع هذا الكتاب وفصلته إلى أبواب وفصول لاختلاف معنى الأحاديث . ولما كثر عدد الكتب جعلتها مرتبة على الحروف ، فأودعت كتاب الإيمان وكتاب الإيلاء في الألف . ثم عمدت إلى آخر كل حرف فذكرت فيه فصلاً يستدل به على مواضع الأبواب من الكتاب . ورأيت أن أثبت أسماء رواة كل حديث أو أثر على هامش الكتاب حذاء أول الحديث ، ورفعت على اسم كل راو علامة من أخرج ذلك الحديث من أصحاب الكتب الستة . وأما الغريب فذكرته في آخر كل حرف على ترتيب الكتب وذكرته الكلمات التي في المتون المحتاجة إلى الشرح بصورتها على هامش الكتاب وشرحها حذاءها . انتهى ملخصاً .

ولهذا الكتاب العظيم مختصرات منها :

أ- مختصر أبي جعفر محمد المروزي الاسترأبادي . وهو على النسق الذي وضع الكتاب عليه . أمته في ذي القعدة سنة ٦٨٢ - اثنتين وثمانين وسبعمائة . وهو ابن تسع وستين سنة .

ب- ومختصر شرف الدين هبة الله بن عبد الرحيم بن البارزي الحموي الشافعي المتوفى سنة ٧٣٨ ثمان وثلاثين وسبعمائة . جرده عما زاده على الأصول من شرح

الغريب والإعراب والتكرار . وسماه تجريد الأصول . أوله : الحمد لله رب العالمين . . . الخ . ذكر فيه أن المتقدمين لما اشتغلوا بتصحيح الحديث ، وهو الأهم . لم يأت تأليفهم على أكمل الأوضاع فجاء الخلف الصالح فأظهروا تلك الفضيلة إما بإبداع ترتيب أو بزيادة تهذيب ، منهم الشيخ ابن الأثير . نظر في كتاب رزين واختار له وضعاً أجاد فيه ، لكن كان قصور هم الناس داعياً إلى الإعراض فجرده .

ج- ومختصر الشيخ صلاح الدين خليل بن كيكليدي العلافي الهمشي ثم القدسي . المتوفى سنة ٧٦١ - إحدى وستين وسبعمائة ، واشهر بتهذيب الأصول .

د- ومختصر الشيخ عبدالرحمن بن علي الشهير بابن الديبع الشيباني النحوي ، المتوفى سنة خمسين وتسعمائة (٩٤٤ - أربع وأربعين وتسعمائة) تقريباً . وهو أحسن المختصرات . سماه : تيسير الوصول إلى جامع الأصول . أوله : الحمد لله الذي يسر الوصول . . . الخ .

هـ - وللشيخ مجد الدين أبي طاهر محمد بن يعقوب الفيروزآبادي المتوفى سنة ٨١٧ سبع عشرة وثمانمائة زوائد عليه سماه : تسهيل طريق الوصول إلى الأحاديث الزائدة على جامع الأصول : ألفه للناصر بن الأشرف صاحب اليمن .

و- وفي غريبه كتاب لمحّب الدين أحمد بن عبد الله الطبري المتوفى سنة أربع وتسعين وسبعمائة .

ز - ومختصر الشيخ أحمد بن رزق الله الأنصاري الحنفى .

• • •

وأنت ترى من هذا العرض أن المؤلف قد استقصى ما وسعه الاستقصاء ، غير أن مهمة كتلك التي اضطلع بها حاجي خليفة وحده لا يسلم صاحبها من بعض الزلل ، فقد تجد في الكتاب أخطاء في تواريخ الوفيات ، كما قد تجد فيه نسبة كتاب إلى غير صاحبه . غير أن هذا

القليل من سهو أو خطأ لا يطمع في قيمة الكتاب ولا يحط من قدره .

وبعد نحو من مائة عام من وفاة حاجي خليفة عني «عربه جى باشا إبراهيم بن على» (١١٩٠ هـ) باستلراك ما فات حاجي خليفة من وفيات ، كما ضم إلى الكتاب جملة من الزيادات .

وفيما بين سنتي ١٢٥١ هـ و ١٢٧٥ هـ عني المشرق فلوجل بنشر الكتاب باللاتينية إلى جانب اللغة العربية ، واعتمد في نشره على تصويبات عربه جى باشا .

وقبل أن تم صدور طبعة فلوجل التي طبعها في ليزرج صدرت طبعة مصرية سنة ١٢٧٣ هـ .

وفي سنة ١٣١١ هـ صدرت طبعة القسطنطينية ، صورة من الطبعة المصرية في الأكثر .

وتمتاز طبعة فلوجل بأن معها مجلداً هو المجلد السابع الذي يضم فهرساً بالأفرنجية لأسماء المؤلفين كما يضم قوائم المكتبات التي كانت موجودة في عصره بدمشق والقاهرة وحلب والآستانة ورودرس .

وبآخر الجزء السادس من طبعة فلوجل ذيل يسمى « ائازنو » تأليف أحمد طاهر الشهير بجنييف زاده . وهذا الذيل يضم مؤلفات عربية وفارسية وتركية ليست في كشف الظنون . وبعد هذا فهرس للكتب التي في المغرب ثم فهرس بمؤلفات جلال الدين السيوطي .

وكان أول من ذيل على كشف الظنون :

١ - محمد عزقي أفندي ، المعروف بوشنه زاده ، المتوفى سنة ١٠٩٢ هـ . ولا يزال ذيله مسودة .

ثم ذيله من بعده :

٢ - عربه جيلر شيخى إبراهيم أفندي ، المتوفى سنة ١١٨٩ هـ .

٣ - أحمد طاهر ، المشهور بجنييف زاده ، المتوفى سنة ١٢١٧ هـ . وفيه نحو من ٥٠٠٠ كتاب ، واسمه ائازنو ، وهو الذي ضمه فلوجل في المجلد السادس ، كما قلت قبل .

٤ - عارف حكمت ، شيخ الإسلام ، المتوفى سنة ١٢٧٥ هـ . وقد انتهى في تذييله إلى حرف الجيم .

٥ - إسماعيل باشا البغدادي ، المتوفى سنة ١٣٣٩ هـ وذيله اسمه : إيضاح المكنون في الدليل على كشف الظنون . وفيه نحو من ١٩٠٠٠ كتاب . والكتاب مطبوع في مجلدين .

ولإسماعيل باشا البغدادي كتاب : هداية العارفين جمع فيه أسماء المؤلفين . وهو مطبوع في مجلدين .

٦ - إسماعيل صائب سنجر : وله ذيل على الكشف

• • •

هذا هو كتاب « كشف الظنون » وهذه ذبوله :

وهي تنبئك بحاجتنا إلى تعرف تراثنا . كما تنبئك بنفع هذا اللون من التأليف والحاجة إليه . وحجذا لو لتفتنا إلى هذا الماضي فجمعنا ما له كله من هذه المراجع المختلفة مع تحرير وتحقيق ، ثم وصلنا الجهد ومضينا على الطريق ، حتى نحفظ الأمة العربية تراثها على مر الأجيال فلا يشقى الخلف بما شقى به السلف .

وإن خير ما يحقق لنا هذا هو ذلك السجل الثقافي الموحد الذي أشرت إليه .

تراث الإنسانية

سلسلة تتناول التعريف والبحث والتحليل
روائع الكتب التي أُنشئت في الحضارة الإنسانية

ممثلو الإنسانية لؤالف والدو أميرسن
بقلم الأستاذ علي أدهم

ديوان حكمة لبول فيرلين
بقلم الدكتور علي درويش

العروة الوثقى لجمال الدين الأفغاني ومحمد عبده
بقلم الدكتور عثمان أمين

قوانين التقليد لجبريل تارد
بقلم الدكتور السيد محمد بدوي

تاريخ المادية لبلانجي
بقلم الدكتور فؤاد زكريا

المجلد الثالث

٦

محمّد الإنسانىة لوالف والدو امرسن

بفتم
الأستاذ على أدهم

وقد ولد إمرسن فى ٢٥ مايو سنة ١٨٠٣ بمدينة بوسطن ، وأسرته لإنجليزية الأصل ، ومن الأسر القديمة المحترمة المكانة ، وكان أبوه وليام إمرسن من رجال الدين البارزين فى المدينة ، وكان أجداده واعظين ورجال دين ، وقد تزلزلت والدته بعد ميلاده بسنوات قلائل ، واحتملت أعباء تصريف شؤون الأسرة وعناء الأزمات الاقتصادية التى استلغتها الأسرة مما اضطرها إلى التزام أقصى حدود تدبير الأنفاق والمحافظة على كيان الأسرة ، وكانت تعينها وتشد من عزمها السيدة مارى إمرسن عمته التى كان يحبها ويحلمها ، وكان من مشجعيه العاطفين عليه عزرا ريلى قسيس كونيكرود ، وكانت مظاهر الفقر البادية فى ملبسه وملابس إخوته تدعو لدأهم فى المدرسة إلى النظر إليهم من حائق ، ولكن عمتهم مارى حولت نقمة الفقر إلى نعمة تعين على حسن التنشئة الأخلاقية وإنماء القدرة على الجهاد ومغالبة الظروف القاسية ، والاستعلاء على ضرورات الحياة ، وقد التحق فى الوقت المناسب بجامعة هارفارد ، ولم يكن مستواها حينذاك المستوى الرفيع الذى بلغته هذه الجامعة بعد ذلك العهد ، قال عنها أحد رجال التربية والتعليم من الإنجليز الذين زاروا الولايات المتحدة فى هذه

والف والدو إمرسن فى طليعة كبار الكتاب الأمريكين الذين وصلوا إلى ذروة المكانة الأدبية وظفروا بالشهرة العالمية فى القرن التاسع عشر ، ولا تزال كتبه مرجعاً من مراجع الأدب اللباب ، والحكمة الصادقة ، والآراء السديدة ، والنظرات النافذة ، مع علو الأداء وطرافة الأسلوب ، ولم يضمن إمرسن آراءه ونظراته نفساً فلسفياً متماسك المنطق بحكم البناء ، وإنما صلبها فى فصول أدبية شائقة ، وكتب تغلب عليها الروح الشعرية والنزعة التأملية ، وليس هو عبقراً فى تفكيره فحسب وإنما هو كذلك واسع الأفاق شديد العطف على مذاهب الفكر المختلفة ، عظيم التقدير لأفلاطون ، وعنده أن الفلسفة هى أفلاطون وأن أفلاطون هو الفلسفة ، وأن العقل بتجريداته أعظم من المادة ، وأن وحدة العقل أعظم من تعدد الحواس ، ولم يكن إمرسن من هؤلاء الكتاب الذين خفيت عبقريتهم حيناً من الزمن على معاصريهم حتى جاء أحد النقاد الموهوبين ودل على مكانته وكشف سر عبقرية ، فقد قدره معاصروه منذ مستهل حياته الأدبية ، وهو يعد فى العصر الحاضر من أساتذة الحكمة وأعلام الأدب الذين أثروا الثقافة الأمريكية ورفعوا مستواها .

الفترة « يتكلم الطلبة بها الفرنسية ويلدسون التاريخ واللغة الألمانية وأشياء أخرى أكثر مما يتلقاه الطلبة في إنجلترا ، ولكن بطريقة يعتورها نقصان » .

وبعد أن أتم أمرسن تعليمه الجامعي أخذ يعد نفسه للاندماج في سلك رجال الدين ، وألقى مواعظ فيما بين سنة ١٨٢٦ وسنة ١٨٢٧ في أمكنة مختلفة ، وتم انتظامه في سلك رجال الدين بعد سنتين ، وعهد إليه في الإشراف على كنيسة الموحدين في بوستن ، وبالرغم من أن الطقوس في كنائس طائفة الموحدين تعد معتدلة بالقياس إلى كنائس الطوائف المسيحية الأخرى فإنها سرعان ما أخذت تثقل على إمرسن ، ووجد أنه لا يستطيع أن يقبل رأى الكنيسة في بعض الإجراءات المتبعة في الطقوس الدينية التي ترى الكنيسة ضرورة التزامها والعمل بموجبها ورأى أن فرط عناية الكنيسة بمظاهر العبادة الشكلية صارف للنفوس عن الاتجاه إلى لب الدين وإدراك جوهره الأصيل ، وأن الحياة الدينية الحقة هي الحياة الصالحة ، ومع شدة حرص المجمع الديني على بقاءه وثقته به وتقديره لصفاء نفسه ونزاهة خلقه وتقدمه خير الأمثلة للواعظ الصالح ورجل الدين الحق إلا أنه استكثر عليه الامعان في هذا الاتجاه ، ووجد إمرسن نفسه مضطراً إلى تقديم استقالته ، وقبلت الاستقالة في سنة ١٨٣٢ ، واستمر بعد ذلك يلقي مواعظ من الحين إلى الحين لبعض الطوائف الدينية خلال ست سنوات ، وساورته بعض الشكوك في جانب من اتجاهاته الدينية في الوعظ ، فأبى له إخلاصه متابعة الوعظ ، وصارح أصدقائه بأن مجال نشاطه سيكون إلقاء المحاضرات لأن ذلك لا يفرض عليه آراء معينة ولا يقيد به قيود خاصة ، وكانت طريقة إلقاء المحاضرات حينذاك كشفاً جديداً في الثقافة الأمريكية ، وقد أخذ عليها في بعض الأحيان تأثيرها بطريقة الوعظ التي كانت سائدة قبل ظهورها والاهتمام إليها ، وقد استطاع إمرسن بملكاته الأدبية وعبقريته الفكرية أن

يرتفع بالمحاضرات إلى مستوى رفيع لا يزال إلى اليوم مثلاً يضرب وقدوة تتبع .

وفي مطلع السنة التي ترك فيها خادمة الكنيسة ببوستن توفيت زوجته الشابة ، وقد احتمل هذه الصدمة صابراً متجلداً ، ولكنها نالت من صحته وأثرت في بنيته ، ففي ربيع سنة ١٨٣٣ اعزم السفر إلى أوروبا ، وكان يرى أن الإنسان من الحين إلى الحين في حاجة إلى لون من ألوان التغير حتى لا تأسن موارده ولا تصدأ ملكاته ، وأن السفر بوصفه علاجاً للنفس دواء ينقي الأدواء ، على أنه كان في سفره معنياً بزيارة كبار الكتاب الأوربيين الذين قرأ لهم وتأثر بهم أكثر من عنايته بمشاهدة المتاحف والآثار ومعالم الحضارة ومشاهد الطبيعة الضخمة الرائعة ، ومن مآثور أقواله في هذا الصدد « لقد عكفت على قراءة مؤلفات هؤلاء الكتاب في غرفة مطالعتي وأنا في بيتي فكيف لا أسعى إلى لقائهم والتعرف عليهم وتقديم الشكر لهم ومبادلتهم الأفكار ومجاذبتهم الأحاديث » وكان بعد نفسه مديناً بوجه خاص للأديبين الإنجليزين الكبارين الشاعر كولردج وشاعر الطبيعة وردزورث ، وعنى بأمر كاتب آخر كان يكبره بثمانى سنوات أثار اهتمامه واسترعت نظره الفصول التي كتبها في الأدب والنقد ببعض المحلات الإنجليزية الدائنة ، وهذا الكاتب هو نوماس كارلايل وأسعده الحظ فظفر بقاء الثلاثة ، وقد تحدث عن سفره وزيارته لبلاد الإنجليز ووصفه لطبائعهم وأخلاقهم وأحوالهم الاجتماعية والأدبية في كتاب أسماه « سمات إنجليزية » قال في أوله « في سنة ١٨٣٣ عند عودتي من رحلة قصيرة إلى صقلية وإيطاليا وفرنسا عبرت من بولون ، وهبطت لندن عند سالم البرج . . . وكنت مثل أكثر شبان ذلك العصر مديناً لرجال إدنبره ومجلة إدنبره - لجفرى وماكنتوش وهلام وسكوت وبلينير ودى كونسى ، وأوحى إلى اطلاعى المخلود الخاطف بالرغبة في رؤية وجوه ثلاثة أو أربعة من الكتاب وهم كولردج وور دزورث

ولاندور ودي كونسى وآخر الكتاب الذين أسهموا في المحلات الموقوفة على النقد وأقوامهم وهو كارلايل ، وأخاني لو كنت بحث الأسباب التي حملتني على زيارة أوروبا حينما كنت مريضاً وأشير على بالسفر لوجدت أن جاذبية هؤلاء الأشخاص كان لها المكان الأول ، ولو كان جيتي لا يزال حياً فربما كنت قصدت إلى زيارة ألمانيا كذلك ، وخلاف هؤلاء الذين ذكرتهم (وكان سكوت حينذاك قد توفى) لم يكن بين الأحياء في إنجلترا من أعنى برويته اللهم إلا دوق ولنجتون الذى رأيته بعد ذلك في دير وستمنستر في جنازة ولبرفورس ، ، وقد وصف لنا في هذا الكتاب زيارته لكولردج وما دار بينهما من أحاديث ، وزيارته لثوماس كارلايل وزيارته لوردزورث ، وحينما زار وردزورث كان ضمن الأسئلة التي وجهها لمرسون إليه قوله « هل قرأت الفصول الانتقادية والترجمات التي كتبها كارلايل ؟ » فأجابه وردزورث لإجابة عجيبة ترىنا أن المعاصرين قد يتجاوزون الصواب في تقدير بعضهم لبعض ، فقد أجاب وردزورث على سؤال لمرسن قائلا « إنى أخاله في بعض الأحيان مجنوناً » ثم حمل حملة شعواء على رواية وليام مايستر التي تعد من بدائع الشاعر الألماني الكبير جيتي ، وقال إنه لم يستطع إتمام قراءة الجزء الأول منها وإنه بلغ به الضيق بالكتاب والنفور منه إلى حد أن ألقى به على أرضية حجرة مطالعته ، ولما استعاذ لمرسن من ذلك وذكر له بعض مزايا الكتاب وعده وردزورث بأنه سيعيد قراءته مرة أخرى ، وقال له عن كارلايل « إن أسلوبه غامض وإنه لا ينجلو من ذكاء وعمق ولكنه يتحدى مشاعر كل إنسان » ، وأسمعه وردزورث بعد ذلك بعض الأشعار التي نظمها أخيراً ، وهذا الكتاب في مجموعه يعد إلى الآن من خير الكتب التي ألفت في وصف حياة إحدى الأمم من جوانبها المختلفة ، ولا يزال إلى اليوم مرجعاً هاماً في تعرف طبائع الإنجليز وأحوالهم الثقافية على

الأقل في خلال القرن التاسع عشر ، وقد قرأت بعد كتاب لمرسن ما كتبه عن الإنجليز بعض المؤرخين والكتاب الاجتماعيين مثل الكاتب المؤرخ ج. ل. رينيه وكوهين بورتهام والقس إنج فلم أجد في كتبهم على حديثها ما يغنى عن قراءة كتاب لمرسن ، والانطباعات التي سجلها في هذا الكتاب انطباعات شاعر فيلسوف ومؤرخ فنان وناقد موهوب ، وقد تركت زيارته لكارلايل أثراً قوياً في نفسه ، وقد أشار إلى ذلك في قوله « في أثناء عودتي إلى بلادى تذكرت وأنا في البحر مسروراً حالة الفيلسوف الذى يعيش في عزلة راقشي يبحث عن رؤى موفورة النصيب من القداسة إلى أقصى حد في ذلك المتأني الصارم المبارك » .

وقد خلف هو كذلك في نفس كارلايل أبقي المثرات وأقوامها ، وتأكدت أواصر الصداقة بينهما ، وتبادلا الرسائل حتى فرق بينهما الموت ، وتعد هذه الصداقة الطويلة المدى من الصداقات النادرة في التاريخ الأدبي ، وبعد زيارته لكارلايل بأسبوع واحد كتب من رسالة إلى أحد أصدقائه « لقد وجدته من أكثر الناس بساطة وصراحة ، وتم التعارف بيننا فور تلاقينا ، وطوبنا معاً أميلاً مصعبدين في التلال ، وتحدثنا في شتى الموضوعات الهامة التي تعيننا ، ومتعة لقاء رجل هي في أنه يتحدث في صراحة وأنه يشعر بأنه غنى بنفسه ، وأنه يسمو على العيب والنقصان وذلك بالإعراض عن ادعاء علم ما لا يعلم ، ولا يدعى كارلايل أنه قد حل المشكلات العظيمة وراض جراحها ، وإنما يصرح بأنه يرقب الحلول التي تقدم لتلك المشكلات وهي تنابع في العالم . . ومقياس التفوق عنده عكس المقياس الذى ألفه الناس ، فسكوت وماكنتوش وجفرى وجيبون - وحتى يكون نفسه - ليسوا من أبطاله ، بل هو لا يعجب بسقراط فخر العالم اليوناني ، وإنما الأبطال عنده هم برنز وصامويل جونسون وميرابو وكل من استجاب لوحى غريزته ولم يكثر من الحساب وليس في بئى أن

أعرض موجزاً لأفكاره أو أعيد أحاديثه في هذه الرسالة :

وبعد أن مر على هذا اللقاء سنتان كتب كارلايل إلى إمرسن ضمن رسالة « سنظل طويلاً نذكر يوم الأحد من ذلك الحريف الذي زرقتنا فيه في كراجينبتك النائية الموحشة ، ولقد غادرتنا ، ولكنك لم تتركنا كما وجدتنا » ، وفي نوفمبر سنة ١٨٣٨ كتبت السيدة جين ولش - زوجة كارلايل - في حاشية كتاب من زوجها لإمرسن تقول « إذا لم يكن هناك شيء بذكرنا بك فانتا لن ننسى ذلك الزائر الذي نزل علينا وكأنه هبط من السماء ، وكان اليوم الذي قضاه عندنا يوماً ساحراً جعلني أذرف الدمع لأنه لم يكن سوى يوم واحد » :

وبعد مرور ثلاث عشرة سنة على هذه الزيارة كتب كارلايل إلى إمرسن يقول « آه يا صديقي أي حقيقة عجيبة خيالية عالمنا هذا الضخم المائل وحياتنا ! أتذكر كراجينبتك والأسمية الماددة التي قضيناها بها ؟ إن الدموع لتظهر من عيني إذا كان هذا من عادتي ! ولكن هذا غير مجد » :

وكانت حياة إمرسن الخارجية خالية من الحوادث الهامة ، كانت حياة بسيطة هادئة بريئة من الزوات والتقلبات خالية من العواصف والأعاصير والأزمات التي تترك في النفس ندوباً وعقداً ، ففي سنة ١٨٣٤ استقر به المقام في مدينة كونكورد القديمة موطن أجداده ، وقد وصفها لنا أحد زوارها في سنة ١٨٥٢ فقال « إنها بلدة خالية من الزخرف أقرب إلى أن تكون قرية صغيرة ، وأكثر بيوتها من الخشب الأبيض الطلاء ، وأستارها من الطراز البندقى ، واللون الأخضر هو اللون السائد في داخل المنازل ، وبها كنيسةتان مشيدتان بالخشب الأبيض ، وقد غرس بالبلدة بعض أشجار الدردار من النوع المهبل الفروع والأغصان وبعض

أشجار الجميز ، ولكن أغلب أشجار الغابة من شجر الصنوبر الأبيض والأصفر ، ويتدفق جدول صغير خلال الأرض التي أقيم عليها المنزل المتواضع الذي كان يسكنه إمرسن » :

ووصف زائر آخر من زوار إمرسن منزله فقال « يوحى المنظر الخارجى للمكان المثلوء القديم وراحة العهد الخالى وحسن الضيافة ، وفي داخل المنزل تبدو لوائح القدم بصورة أوضح ، فالصور القديمة تطل عليك من الحيطان ، وأثاث المنزل يذكرنا بالأجيال السالفة ، وإلى يمينك وأنت سائر إلى مكتبة إمرسن ترى حجرة واسعة مربعة بسيطة الأثاث ، ولكن ما بها من أشعة الشمس والصور يسبح عليها بهجة ، والرفوف العادية الموازية للحيطان ملاء بالكتب ، وينقصها الكتب الأنيقة الغلاف والغالية التجليد ، ويبدو على كل مجلد في المكتبة أنه قد مضى على استعماله زمن طويل ، وحجرة مطالعة السيد إمرسن حجرة هادئة في الطابق العلوى من المنزل » :

ولم يعفه القدر من ضرباته الأثيمة المألوفة ، فزوجته الأولى ماتت بعد زواجه بها بثلاث سنوات كانت سنوات سعيدة ، وفقد ابناً له صغيراً كان قرة عينه ومسلة نفسه ، ولكنه رزق غيره من البنين ، وكانت علاقاته العائلية على خير ما تكون العلاقات ، وقد أعجبه صورة حياة كارلايل ورأى فيها المثل الأعلى لحياة الحكيم ، ولكنه اختار لنفسه أسلوب حياة أسعد وأحكم ، فلم يسرف في مخالطة الناس ، ولم يعم في طلب العزلة ، وكان يهتم بأحوال بلدته ، ويعين أهلها بالآراء السديدة والنصائح القيمة فيما يعرض من الشؤون العملية وغير العملية ، وكان يقصد إليه العقلاء وغير العقلاء والشبان والشيب يلتمسون عنده النصيح ، ويستنبهون بآرائه ووصاياه ، وهيتدون بحكمته ، وكان لا يرفض مقابلة أحد ، ويخطب زواره على قدر

عقولهم ، وكان الكاتب الروائي الأمريكي المعروف هو ثورن جاره حيناً من الزمن فوصفه بقوله « كان من الخير أن تلقاه في مماشي الغابة ، وفي بعض الأحيان في الطريق الذي تقوم على جانبيه الأشجار تشع من محضره الأشعة العقلية الصافية كأنه قد اكتسب حلة زهراء متألفة وهو هادئ النفس سمح الطباع لا ادعاء فيه ولا خيلاء ، يلقي كل إنسان بالبشر والإناس منهل الوجه كأنك تعطيه أكثر مما تأخذ منه » .

وكان من أشهر جيرانه وأبرزهم المفكر الزاهد ثورو الذي عاش سنوات في كوخ بناه لنفسه على شاطئ غدير والدن ، وأولم يكتب هذا الرجل تجربته التي عاشها في أسلوب شائق جذاب لعدة الناس ملثاث العقل ، وقد قدر إمرسن طرافة حياة هذا الرجل وساعد على إذاعة أدبه « وهو الذي عاش لا ينتمى إلى حرفة ولا يتخذ مهنة وعاش وحيداً لا يلجأ إلى الكنيسة ويرفض أن يدفع الضريبة للدولة ولا يأكل اللحم ولا يشرب النبيذ ولا يعرف الطباقي ، وليس له نزوات يقاومها ولا إغراءات يحاول السيطرة عليها ولا شهوات ولا أهواء ورفض كل ما وجه إليه من دعوات ، وآثر صحبة المهود الطيبين على معاشرة المثقفين ثقافة عالية وصرح بأنه يؤثر الذهاب إلى أوريجون على الذهاب إلى لندن » .

وكان إمرسن يرى أن الدنيا تنسع للطرز المختلفة من الناس ، وأن لهذا الرجل الشاذ مكانه في ضروب البشر المختلفة المشارب والدماء النفسية ، وعند إمرسن أن اعتزال الناس خطة غير عملية ، وأن الارتقاء في أحضان المجتمع كذلك مضيق للفرد ، وكان يحرك سفينته براءة بين هاتين الصخرتين :

وكان إمرسن واعظاً يؤثر في سامعيه تأثيراً بليغاً يهدوه الوقور ونبله أساليب الخطابة المصطنعة ، والإشارات المتكلفة وتحريه البساطة والاتجاه المباشر إلى

ما يقصده مع خلو حديثه خلواً تاماً من الجزم القاطع والمبالغة في التأكيد الواثق ، قال عنه لويل - أحد شعراء الولايات المتحدة وأدائها ونقادها البارزين - « لقد سمعت بعض الخطباء العظماء والمحدثين المقتدرين المداراه ولكن لم يؤثر أحد منهم في نفسي تأثيره ، لقد كان في صوته ما يبلغ من نفوسنا مبلغاً لا نستطيع له دفعاً ولا نريد مقاومته ، ولو بحثت عن البلاغة في كتبه فرعاً تخطتها ولا تعثر عليها ، ولكن في خلال ذلك تشعر بأنها أشعلت أنفكرك جميعها » وكان هذا هو التأثير الذي تركه خطبه ومحاضراته أينما ذهب .

وفي سنة ١٨٣٨ ألقى محاضرة في مدرسة اللاهوت في هارفارد أثارت ضجة شديدة وجدلاً عنيفاً ، ولكنه ظل محتفظاً بهدوء نفسه واتزان طباعه وكتب إلى أحد أصدقائه يقول له : « ليس هناك طالب علم أقل مني رغبة في الجدل أو أضعف مني قدرة عليه ، إني لا أستطيع أن أقدم حساباً عن نفسي إذا تحدثتني وأجد متعة في أن أقول ما أفكر فيه ولكن إذا سألتني كيف أجترئ على ذلك أو لماذا ذلك كذلك فاني أعجز عن الجواب » .

وفي السنة السابقة لذلك ألقى محاضرة عن « الأديب الأمريكي » أعجب بها كارلايل ، وكتب إليه ناصحاً له بأن لا يحفل بالمدح ولا يبالي بالذم والنقد ، ولم يكن إمرسن في الواقع محتاجاً إلى هذه النصيحة ، فقد كان مذهبه في الحياة أن يقول ما يعتقد سواء رضى عنه الناس أو لم يرضوا عنه .

وظهرت في سنة ١٨٤٠ مجلة ديبال (المزولة) وقد عمل على إيجادها أعضاء نادى أنصار الفلسفة المتعالية - الترانسندنتالية - وهم جماعة من الشبان المقلبين على دراسة الفلسفة النظرية في بوسطن ، وكانوا يعتقدون اجتماعات خمس مرات في السنة بمنزل أحد الأعضاء لبحث بعض المسائل التي يغلب عليها الطابع الديني من

وجهة نظر أكثر ميلا إلى الحرية مما كان سائداً في تلك الأيام ، وقد تكون هذا النادى سنة ١٨٣٦ وحينما ظهرت المحلة في سنة ١٨٤٠ كان يصدر منها في السنة أربعة أعداد وقد ولى إمرسن الكتابة فيها منذ ظهورها وأشرف على تحريرها في السنوات الأخيرة من حياتها وقد جعل لهذه المحلة قيمة اشتراكه في تحريرها ، ولكن إذا استثنينا الفصول التي كان يكتبها إمرسن وبعض الفصول الأخرى القليلة التي ظهرت بها فإن معظم ما كان ينشر بها لم يكن رفيع المستوى ولا كبير القيمة .

وفي سنة ١٨٤١ ظهرت المجموعة الأولى من فصول إمرسن ، وبعد ذلك بثلاث سنوات ظهرت المجموعة الثانية من فصوله ، وفي سنة ١٨٤٧ جمع الأشعار التي نظمها في ديوان ، وزار إنجلترا للمرة الثانية في السنة نفسها وألقى محاضراته عن « الرجال المثليين » وجمعها وقدمها للطبع سنة ١٨٥٠ ويقال إن كتبه لم تلق الرواج المنتظر في بادئ الأمر ، ولكن الفصول التي ظهرت في سنة ١٨٦٠ بعنوان « فن الحياة » لقيت اقبالا غير مسبوق .

ونشبت الحرب الداخلية ، وكان إمرسن من المعارضين في توسيع نطاق العبودية وكان يميل إلى إلغائها إلغاء تاماً ، ولكنه مع ذلك لم ينضم عملياً إلى العاملين على الإلغاء ، ولكنه كان لا يني يردد أن اتجاهه الدائم هو تأييد القوم الصالحين ، ولم تحل مبالغاته المتعصبين بينه وبين إدراك ما في قضيتهم من عدالة وما في بواعثهم من سمو ونبالة قصد ، وقد سمت الحرب الداخلية بالأخلاق القومية ، وساعد ذلك على قبول رسالة إمرسن الروحية ، ومثله الأخلاقية ، ومنذ انتهاء الحرب الداخلية إلى حين وفاته في سنة ١٨٨٢ كان إمرسن ملحوظ المكانة مسموع الكلمة معترفاً من الجميع بفضلها وعظيم تأثيره ، وقد ظل إلى النهاية يواصل القراءة والاطلاع والتفكير ، ويرسل الأحاديث ،

ويلقى المحاضرات حتى نهاية حياته ، وكانت أيامه الأخيرة صافية الجو خالية من السحب مثل مثل أيامه الباكورة ، وأصاب ذاكرته القوية ضعف الشيخوخة ، فكان ينسى بعض الحوادث القريبة العهد ، ولكن ذكريات أصدقائه وأيامه الخوالي ظلت في نفسه واضحة قوية يتحدث عنها في حاسة ويصفها في وضوح ودقة ، وقد ظل محمواً برعاية أسرته المخلصة وعنايتها البالغة وحب جيرانه وعطفهم وتقديرهم حتى توفي يوم ٢٧ إبريل سنة ١٨٨٢ .

وأكثر مؤلفات إمرسن أعدت لتلقى خطاباً أو محاضرات ولكل خطيب أو محاضر أسلوبه الخاص في اجتذاب جمهوره والتأثير في مستمعيه وتختلف بطبيعة الحال طريقة الخطيب أو المتحدث الذي يستريح الأسماع ويلفت الأنظار عن طريقة الكاتب الذي يحاول التأثير في قرائه ، وأسلوب إمرسن وإن كان يتقصه التماسك المنطقي ملائم لاتجاهه الخطائي ، ويبدو عليه طابع شخصيته وسمات تفكيره ، وأدبه يدل على سعة اطلاعه ، وتنوع ثقافته ، وقد كان أديباً غزير المعرفة ، دائم الاطلاع والدراسة كما كان حكماً نافذ البصيرة ، قوى الخلدس ، ويمتاز شعره بقوة الفكر أكثر مما يمتاز بقوة العاطفة ، وشعره من ثمرات التأمل أكثر مما هو نتيجة للاحساس والشعور .

وكتابه عن « الرجال المثليين » يعد من خير كتبه ، وقد ألقاه محاضرات في سنة ١٨٤٥ ولم يقدمه للطبع إلا في سنة ١٨٥٠ ، وقد تحدث في المحاضرة الأولى عن « فوائد الرجال العظماء » واختار في المحاضرات التالية ستة من المشاهير عدهم ممثلي الإنسانية ، منهم الفيلسوف والمتصوف والمتشكك ورجل الأعمال والشاعر والكاتب ، وقد تمثلت هذه الاتجاهات في أفلاطون وسويدينبرج ومونتين وشيكسبير ونابليون وجيني ، وقد تناول إمرسن حياة هؤلاء الرجال

المثلث الستة كاشفاً نواحي عظمتهم وامتيازهم ، مشيداً بقدرتهم الفائقة التي جعلتهم بحق ممثلين للإنسانية في الحالات المختلفة ، ولم يفته مع ذلك الإشارة إلى بعض نواحي ضعفهم ، فهم يمثلون للإنسانية وليسوا آلهة ولا أنبياء معصومين ، وجانب كبير من عظمتهم مستمد من الإنسانية التي أجادوا تمثيلها ، وأفصحوا في التعبير عما في نفسها . ويقول إمرسن في المحاضرة الأولى عن فوائد الرجال العظماء « من الطبيعي أن نؤمن بعظماء الرجال ، فإذا ظهر لنا أن رفقاء طفولتنا هم الأبطال وأحوالهم الفاخرة فليس في ذلك ما يثير عجبنا ، والأساطير جميعها تبدأ بأنصاف الآلهة في أحوال سامية مؤانية شعرية ، أي أن عبقريتهم سائدة غالبة ، وفي الأساطير التي تدور حول جوتاما يروى أن أوائل البشر أكلوا الأرض ووجدوها للذينة الطعم حلوة المذاق ، ويبدو أن الطبيعة قد وجدت من أجل البارعين وقوام العالم صدق الرجال الصالحين وهم الذين يعملون الأرض صالحة للسكن ، والذين يعيشون معهم يجلدون الحياة سارة ومشرة ، والحياة لا تحلو ولا تحمل إلا بامنانا يمثل هذه الجماعة ، ونحن في الواقع أو في الخيال والفكر نعمل على أن نعيش مع من هم أسمى منا ، ونسعى أبناءنا وأرضنا بأسمائهم ، وتدخل أسماءهم في صياغة الأفعال في لغتنا ، وأعمالهم وصورهم في منازلنا ، وفي كل مناسبة من المناسبات نذكر نادرة من نوادرهم ، والبحث عن العظيم حلم شباننا ، وأهم مشاغل كهولتنا ، ونحن نسافر إلى البلاد الأجنبية للشاهد أعماله ، ولنحظى بالنظر إليه إذا استطعنا ذلك . ومعرفتنا أن في المدينة رجلاً اخترع السكة الحديدية ترفع من قيمة جميع المواطنين بها . : : : وديانتنا هي حب هؤلاء الأنصار وإكبار شأنهم » .

ولكن العظمة في رأى إمرسن ليست شيئاً قائماً بذاته منفصلاً عن الإنسانية ، ويلزم أن يكون العظيم متصلاً بنا وتتلقى منه حياتنا ما يعدها بالبيان والتفسير ، ويقول

إمرسن في تأييد ذلك « والعطاء قريبون منا ونعرفهم حيناً تقع أعيننا عليهم ، وهم لا يخجلون ظننا ، ويستشهد إمرسن بقول نابليون « لا تحارب على الدوام عدواً واحداً وإلا علمته كل ما تعرفه عن فن الحرب » وكذلك نحن إذا أكثرنا من الحديث مع أى إنسان راجح العقل قوى التفكير اكتسبنا منه معرفة طريقته في النظر إلى الأشياء واستطعنا أن نستبق معرفة وجهة نظره في أى أمر من الأمور العارضة .

ويشير إمرسن إلى موقف العظماء في مختلف العصور فيقول « ربطت الإنسانية مصيرها في جميع العصور بأشخاص قلائل كانوا جديريين بأن يكونوا قادة أو صانعي قوانين وشرائع ، وذلك بحكم الفكرة التي يمثلونها أو اتساع مدى تلقيهم ، فهم يعلموننا صفات الطبيعة الأولى ، ويطلعوننا على تكوين الأشياء . : : وما يعرفونه يعرفونه من أجلنا ، ومع كل عقل جديد يتجلى سر جديد من أسرار الطبيعة ولا تطوى صفحات الكتاب المقدس إلا بعد مولد آخر الرجال العظماء وما في الإنسانية من تقليد يختار هؤلاء لأسمى الأماكن ، ونستشهد على ذلك التماثيل والصور والنصب التذكارية التي تذكرنا بعبقريتهم في كل مدينة وكل قرية وكل منزل وكل سفينة » .

ولا يقتصر إعجاب إمرسن بالعظماء على طبقة معينة منهم أو العظماء في جانب من جوانب الحياة دون الجوانب الأخرى وإنما يعجب بالعظماء في كل ناحية من نواحي الحياة وفي كل جنس من أجناس البشرية ، وهو يقول « إنى أعجب بالعظماء من جميع الطبقات ، هؤلاء الذين يدافعون عن حقائق الواقع ، وهؤلاء الذين يمثلون الأفكار ، وأحب منهم الصلب الخشن واللين الدمش ، سوط العذاب وسيف النعمة والحبيب المدلل ، أحب قيصر الأول وشارل الخامس ملك أسبانيا وشارل الثاني عشر ملك السويد وبونا برب في

فرلسا ، وأثنى على كل رجل من الكفاة الذين ينهضون بأعباء وظائفهم سواء كانوا من قادة الفرق أو الوزراء أو أعضاء المجالس النيابية ، ومع العطاء تصبح أفكارنا وأنماط سلوكنا عظيمة ، ويكفى وجود رجل عاقل حكيم بين جماعة من الناس ليصبحوا جميعاً عقلاء حكماء ، فإن العدى حينذاك سريعة ، والرجال العطاء «قطرة» تزيد من عيوننا غواشى الأنانية ، وتمكننا من أن نرى غيرنا من الناس وأعمالهم ، والعطاء بإخلاصهم للأفكار العامة ينقذون حياتنا من الأخطاء المحلية ، ويجنبوننا تلك الرتبة التي نلقاها من المعاصرين لنا ، فهم الاستثناءات والخوارج على القاعدة التي نريدها .

على أن فرط تقديرنا للعظيم لا يخلو من خطر ، فقد تزلزل جاذبيته كيانه ونخرجنا من مستقرنا ، ولكن الذي يقينا من هذا الخطر هو إعجابنا بأبطال وعطاء آخرين يمثلون صفات جديدة وفضائل أخرى تحد من إعجابنا بمزايا غيرهم من الأبطال والعطاء ، ومن الخير أن نقبض من كل لون من ألوان العظمة ، وأن نتخير من صفات البطولة ، فإعجابنا بمزايا رجل من طراز جورج واشنطن بلطف ويطامن فرط إعجابنا بعظيم من طراز فولتر ، والموازنة بين العظم وتقيضه في لون عظمته تجعل أحكامنا متزنة .

ويوجه إمرسن نظرنا إلى مسألة جديدة بالملاحظة وقد سبقه في الإشارة إليها ميكافلي في كتاب الأمير ، وهي أن أبطال الساعة عظمتهم نسبية ، وسر نجاحهم صفة فيهم كان العصر في حاجة ماسة إليها ، وبعض الساسة الذين نجحوا في عصر من عصور التاريخ لتوفر صفة فيهم لازمة للعصر لم يكن من الميسور نجاحهم في عصر آخر ليس في حاجة إلى توفر تلك الصفة ، بل قد تكون الصفة التي تكفلت بنجاحهم في أحد العصور علة إخفاقهم في عصور أخرى ، ويقول إمرسن تأييداً

لذلك «إن الأيام الأخرى تستلزم صفات أخرى» ، ويمكن أن نستخلص من ذلك أن جانباً من نجاح الرجل العظيم متوقف على أحوال عصره ، ويدعم إمرسن هذا الرأي بقوله «سل الرجل العظيم هل هناك ما هو أعظم منه ، إن رفقته عطاء وليسوا أقل منه عظمة بل هم أكثر عظمة منه لأن المجتمع لا يستطيع أن يرى ذلك ، والطبيعة لا ترسل رجلاً عظيماً إلى هذا الكوكب دون أن تنفى بهذا السر إلى روح أخرى» ويمكن أن نبين من ذلك الفرق بين فكرة العظمة والبطولة عند إمرسن وفكرة العظمة والبطولة عند كارلايل ، فتاريخ العالم الحقيقي في رأي كارلايل هو سير أبطال التاريخ وعظمائه ، ولا يقر إمرسن هذه الفكرة ، وقد وجد أن خير رد على فكرة كارلايل التي بسطها في محاضراته المشهورة عن الأبطال وعبادة البطولة هو أن يتناول الموضوع من زاوية أخرى في محاضراته ، ويوضح أن العطاء والأبطال يمثلون للإنسانية ، وأن الأمم والجماعات تهبط المحال لظهور العظيم ، وتمده بأسباب النجاح والتوفيق ، ولكل عظيم شيعة من الحوارين الذين يستجيبون لدعوته ، ويعينونه على تبليغ رسالته ، ويرون فيه خير معبر عما في نفوسهم ، وأقدر نائب يستريحون إليه في النياحة عنهم ، فمحاضرات إمرسن عن «الرجال المثلين» في الواقع من قبيل النقد الصامت البناء لمحاضرات صديقه العظيم وضريبه في الفحولة والعبقرية توماس كارلايل ، وهي وجهة نظر تختلف بطبيعة الحال عن وجهة نظر نقاد التاريخ الماركسيين الذين ينتقصون من قيمة العامل الشخصي والزعة البطولية في الحركة التاريخية ، لأن الدوافع الاقتصادية والعوامل المادية لها في رأيهم المكان الأول في سير التاريخ وتطورات وأحداثه وانهالاته .

ويقول إمرسن في دعم وجهة نظره «إن عبقريته الإنسانية هي الموضوع الحقيقي المكتوبة سيرته في حولياتنا ، وعلينا أن نستخلص الكثير ونملأ الثغرات في

سجل التاريخ . : وعبقريّة الإنسان هي وجهة النظر الصحيحة في التاريخ ، والصفات تبقى والرجال الذين أظهرها هذه الصفات وتفاوتت أنصبتهم منها يدهيون ، ولكن الصفات نفسها تبقى مرتسمة على جبين آخر . : وسنمسك عن طلب الكمال في الرجال ، ويكفي أن نقنع بصفتهم الاجتماعية والنيابية ، وقد وجد الرجال العظماء ليكونوا مدرجة لظهور رجال أعظم منهم ، وعلى الإنسان أن يكبح جماح القوضى ، وأن يبدل في كل جانب خلال حياته بذور العلم والغناء حتى يصبح الجو والغلال والحيوان والإنسان أرق حاشية وأكثر اعتدالا ، وحتى تتضاعف جرائم الحب والخير والنفع .

وينتقل إمرسن في المحاضرة الثانية إلى الحديث عن أفلاطون الفيلسوف اليوناني الذي يعجب به إعجاباً شديداً ، ويضعه في الرعيل الأول بين مفكري العالم العظماء وخبر نواب الإنسانية ، وهو يراه مفكراً لا نظير له في كثرة جوانبه وتنوع ملكاته ومواهبه ، ومن أفلاطون قد انبثق كل ما يدور حوله التفكير الفلسفي ، وعظماء المفكرين مدينون جميعهم لأفلاطون ، ويضرب إمرسن لذلك مثلاً رابليه وإراسموس وبرونو ولوك وروسو والفيرى وكولردج وغيرهم ، وأفلاطون هو مفخرة الإنسانية وشيئها في الوقت نفسه ، شيئها لأنه لا السكسون ولا الرومان قد استطاعوا أن يضيفوا جديداً إلى ما تركه أفلاطون ، ولم يكن له زوجة ولا ولد وكل مفكري العالم المتحضر عقبه وذريته ، وقد تأثروا بتفكيره وطبعوا بطابع عقله ، والفلسفة المسيحية على اختلاف طوائفها والفلسفة على تعدد مذاهبها قد أفادت منه ، وقد تجاوزت إنسانيته الحدود والأسداد حتى أصبح أستاذاً للجميع .

ولكن إمرسن مع ذلك يظل مخلصاً لفكرته عن نيابة العظماء ، فأفلاطون مثل سائر العظماء قد استوعب معارف عصره ، وتغذى بأدابه وفنونه وعلومه ، ومن

ثم رماه معاصروه بالسرقة وأتهموه بالانتحال ، ولكن المخترع المجدد يعرف كيف يستثير ، والمجتمع يسره أن ينسى العمال الذين ساعدوا على إقامة هذا الصرح ، وتحفظ له بعرفان الجميل كاملاً ، ويقول إمرسن « حينما نمتدح أفلاطون يبدو أننا نمتدح ما نقله من صولون وسوفرون وفيلولوس ، وليكن ذلك كملك ، فكل كتاب من الكتب مكون من شواهد واقتباسات ، وكل منزل من المنازل مقتبس من الغايات والمناجم والمخارج ، وكل إنسان إنما هو اقتباس من أجداده السالفين جميعهم ، وقد استوعب أفلاطون ما في عصره من المعرفة والعلم - فيلولوس ، وتيميه وبارمنيدز وغيرهم ، ثم أستاذة سقراط ، ووجدانه لا يزال قادراً على استيعاب مادة أخرى - ولم يكن لذلك مثيل في عصره ولا منذ عصره - فسافر إلى إيطاليا لكي يكتسب ما عند بئثاجوراس ، وارتحل إلى مصر وربما ذهب إلى نواح أقصى في الشرق لكي يستورد العنصر الآخر الذي كان ينقص أوروبا إلى العقل الأوربي ، وهذا الاتساع يؤهله لأن يقف موقف الممثل للفلسفة » .

وبحدثنا إمرسن عن حياة أفلاطون فيقول « ولد أفلاطون سنة ٤٣٠ قبل الميلاد قريباً من الوقت الذي مات فيه بركليز ، وكان في عصره ومدينته من أسرة نبيلة ، ويقال إنه كان في نشأته ميالاً إلى الحرب ، ولكن حينما لقي سقراط وهو في العشرين من عمره اقتنع بسهولة بترك هذه الخطة وظل مدة عشر سنوات تلميذاً لسقراط حتى وفاته ، وذهب بعد ذلك إلى ميجارا ، وقبل دعوة ديون وديوانيزاس إلى بلاط صقلية ، وذهب إلى هناك ثلاث مرات . . ثم سافر إلى إيطاليا وإلى مصر حيث مكث زمناً طويلاً والبعض يقول إنه قضى ثلاثة أعوام وآخرون يقولون أنه قضى ثلاثة عشر عاماً ، ويروى أنه ذهب أبعد من ذلك فزار بابل ولكن هذا غير مؤكد ، ثم عاد إلى أثينا وألقى

دروساً في الأكاديمية على الذين اجتذبهم إليه شهرته ، ومات وهو يكتب في الواحدة بعد الثمانين من عمره .
ويدهش إمرسن من فرط حداثة تفكير أفلاطون ، وكل سمات التفكير الأوربي تلوح في كتاباته ، فكيف صار أفلاطون أوروبا والفلسفة والأدب في الأغلب ؟
هذه هي المشكلة !

ويعمل إمرسن ذلك بأن أفلاطون كان رجلاً سليماً مكيئاً مخلصاً حر الفكر يجمع بين احترام المثل الأعلى أو قوانين العقل ونظام الطبيعة ، ومزية أفلاطون هي أنه جمع بين براعة أوروبا وتفوق آسيا ، ووفق بين ما وراء الطبيعة والفلسفة الطبيعية عند أوروبا وديانة آسيا ، ويستشهد في وصف جمال أسلوب أفلاطون بالقول المأثور عن القدماء « لو هبط الإله جوبيتر الأرض فانه لن يتكلم إلا بأسلوب أفلاطون » .

واختار إمرسن العالم المتصوف السويدي سويدنبرج ليمثل الجانب الصوفي في الإنسانية ، وبدأ الحديث عنه بقوله « أعز الرجال على وآثرهم في نفسى من بين الرجال الأعليا ليسوا من الطبقة التي يسميها رجال الاقتصاد المتجبن ، فليس في أيديهم شيء ، وهم لم يزرعوا الغلال ولم يصنعوا الخبز ولم يقوموا بعمل مستعمرة ولم يحتجروا نولا ، وفي تقدير بناء المدن والذهاب إلى الأسواق من بين الإنسان وجهم أن هناك طبقة أسمى وهي الشعراء الذين يغذون الفكر والخيال بالأفكار والصور التي ترتفع بالإنسان فوق عالم الغلال والمال وتعزيمهم عما في حياتهم اليومية من نقص وقصور وما في العمل والتجارة من خسة وضعة » .

ويتحدث عن نشأة سويدنبرج وأنه كان طالب علم منذ نشأته ، وقد تلقى تعليمه في أوسلا وفي الثامنة والعشرين من عمره عين مثنياً في إدارة المناجم ، وقد اختاره لما شارل الثاني عشر ملك السويد في ذلك العهد وفي سنة ١٧١٦ غادر بلاده مدة أربع سنوات زار فيها

جامعات إنجلترا وهولنده وفرنسا وألمانيا ، وفي سنة ١٧٢١ قام بسياحة في أوروبا لكي يختبر المناجم وأعمال سبك المعادن ، وشغل بعد ذلك بتأليف الكتب العلمية وطبعها ، وأقبل كذلك على دراسة اللاهوت ، وفي سنة ١٧٤٣ وقد بلغ الرابعة بعد الخمسين من عمره بدأت تتجلى نزعة الصوفية وترك اهتماماته العلمية والصناعية والمتمسكية ووقف حياته على المؤلفات الدينية التي كان يقوم بطبعها على نفقته أو نفقة بعض الأمراء ، وترك وظيفته ، ولكنه ظل يتقاضى مرتبه طوال حياته ، وتوثقت العلاقات بينه وبين شارل الثاني عشر الذي كان يستشير كثيراً ويقدره ، وقد أكسبته قدرته العلمية وبراعته العملية ومعرفته الدينية ومواهبه الصوفية التي تجلت بعد ذلك مكانة سامية ، وجعلت الملكات والأشراف والأعيان ورجال الدين يقبلون عليه ، ولم يتزوج قط طوال حياته ، وعرف بالتواضع الجلم ورقة الحاشية وحسن الخلق ، وكان يعيش على الخبز واللبن والخضروات في منزل تحف به حديقة كبيرة ، وقد زار إنجلترا مرات عدة ومات في لندن يوم ٢٩ مارس سنة ١٧٧٢ في الخامسة بعد الثمانين من عمره ؟

ويقول إمرسن « إنه ليس في وسع إنسان فرد أن يقدر أمرايا مؤلفاته في مختلف الموضوعات التي تناوها ، وكتبه عن المناجم والمعادن لها منزلة مرجية عند العارفين بهذه الشؤون ، وهو على ما يبدو قد سبق إلى معرفته الكثير من أسرار العلم التي كشفها القرن التاسع عشر سواء في الفلك أو الكيمياء والنظرية الذرية أو في التشريح والمغناطيسية » .

ويجرب إمرسن على طريقته في اظهار أن العطاء ممثلون لعصرهم فيقول إن سويدنبرج ظهر في جو حافل بالأفكار العظيمة ، وقد مهد له السيل أمثال هارفي كاشف الدورة الدموية وجلبرت الذي أظهر جاذبية الأرض وديكارت ونيوتن وغيرهم كما كان بين

معاصريه أمثال لينتز وكريستيان ولف ولوك وجروتياس ويقول إمرسن « إنه من الميسور أن ترى في هذه العقول مناشئ دراسات سويلدنبرج وإيجاهات حل المشكلات التي تناولها » .

ويعرض إمرسن في المحاضرة الرابعة لمونتين ممثل الشكوكية في رأيه ، ويحدثنا إمرسن في هذه المحاضرة عن نشأة تقديره لمونتين فيروى « أنه وجد في مكتبة أبيه مجلداً واحداً به مجموعة من فصول مونتين ترجمها إلى الإنجليزية كوتون ، وظل الكتاب مهملاً مطرحاً زمناً طويلاً إلى حين خروجه من الكلية » ، ولما قرأه استحضر المحللات الباقية ، فقد أعجب بفصوله واستمتع بقراءته ، وعرف بعد ذلك أن ترجمة فلوريا لفصول مونتين كانت من الكتب التي اقتناها شكسبير وأن مونتين كان الكاتب الوحيد العظيم الذي قرأ فصوله الشاعر بيرون ورضى عنه وأعجب به .

ويذكر إمرسن أن مونتين حينما مات والده في سنة ١٥٧١ ، وكان حينذاك في الثامنة بعد الثلاثين من عمره أعرض عن ممارسة القانون في بوردو واستقر به المقام في ضيعته ، وبالرغم من أنه كان من طلاب المتعة وكان في بعض الأوقات من رجال البلاط فقد غلب عليه حبه للدراسة والمطالعة وأثر حياة الريف الحرة وعنى بضيعته وعرف في الناحية بالاستقامة وحسن الإدراك ، وكان موضع ثقة جيرانه فكانوا يأتمنونهم على مجوهراتهم وأوراقهم الخاصة ، ويذكر إمرسن رأى جيبون في أن الرجلين اللذين عرفا بحرية الفكر في ذلك العهد الذي اتسم بشدة التعصب في المسائل الدينية كانا هنري الرابع ومونتين .

ويرى إمرسن أن مونتين « هو أوفر الكتاب حظاً من الصراحة والأمانة ، والفصول التي كتبها تتضمن كل ما خطر بباله وهجس بنفسه دون تكلف ، وربما كان هناك من هو أعمق منه نظراً ولكن يستطيع الإنسان

أن يقول - كما يرى إمرسن - أنه في غزارة الأفكار منقطع النظر ، وهو لا يعمل قارئه ولا يخذعه وإنما يقول ما يعتقد مخلصاً وعنده من العبقرية ما يجعله يحمل قارئه على أن يعنى بما يهم به ويؤثره ، وتنعكس صورة هذا الإخلاص في جملة وأحاديثه ، وفصوله أحاديث استحالت كتاباً ، وهي نابضة بالحياة تلمسها إذا اقتطعت منها كلمة » .

وعند إمرسن أن مونتين كان يعرف الدنيا والكتب ويعرف نفسه كذلك ويتذوق كل لحظة من لحظات حياته ويحب الألم لأنه يجعله يشعر بنفسه ، وقد مات بمرض التهاب اللوزتين في الستين من عمره سنة ١٥٩٢ ميلادية .

وينقل إمرسن من الحديث عن المتشكك مونتين إلى الشاعر العظيم وليام شكسبير نائب الشعراء في متحفه وممثلهم في تدوته ، وقد استهل حديثه عن شكسبير بقوله « يمتاز عطاء الرجال بالخيال والامتداد أكثر مما يمتازون بالطرافة ، وإذا كنا نطلب الطرافة التي تتكون من نسج الغشاء من الأمعاء مثل العنكبوت وفي إيجاد الصلصال وعمل الآجر وبناء البيت فليس بين العطاء من رزق الطرافة ، والطرافة ذات القيمة ليست متوقفة على وجود أوجه شبه بين العطاء وبين غيرهم من الناس . . . وأعظم العباقرة هو أكثر المدينين من الناس ، والشاعر ليس رجلاً خالي الذهن يقول ما يخطر على باله ولأنه يقول كل شيء فهو يقول في نهاية الأمر شيئاً جيداً ، وإنما هو قلب متجاوب مع عصره وبلاده ، وليس هناك شيء هوأى ولا خيالي في إنتاجه . وعبقرية حياتنا تغار من الأفراد ولا تريد أن يكون أى فرد عظيماً إلا خلال العام ، وليس للعبقرية اختيار » .

وشكسبير في رأى إمرسن مدين لجهاات شتى وقد استطاع الاستفادة من كل ما وقع تحت بصره . وقد اختص إمرسون نابليون بونابرت بالمحاضرة السادسة من محاضراته عن الرجال المثلين ، باعتباره

مثلاً للرجال الدنيويين ، ولأنه كان فيه « فضائلهم وعيوبهم ، وكان فيه قبل كل شيء روحهم وأغراضهم » وعنده أن نابليون كان « يوقف قواه العقلية والروحية على وسائل النجاح المادي » وهو في رأيه « ليس بطلا بالمعنى السامى للكلمة ، ورجل الشارع يرى فيه الصفات والقوى التي يراها في غيره من الرجال الذين يراهم في الشارع . . . وقد استهل الحديث عنه بقوله « بين الأشخاص الأعلاماء في القرن التاسع عشر فإن نابليون أبعدهم شهرة وأقوامهم ، ويعزى نجاحه لإخلاصه في التعبير عن نعمة تفكير جماعات الرجال العاملين والمتقنين ومعتقداتهم وأهدافهم - وإذا كان نابليون هو فرنساً وإذا كان نابليون هو أوروبا فذلك لأن القوم الذين كان يحركهم ويسيطر عليهم كان كل فرد منهم نابليون الصغير » ونلمح في هذا الرأي فكرة لإمرسن الأصلية وهي أن سر نجاح نابليون أنه وجد صدى لتوازعه واتجاهاته في نفوس معاصريه ، ولذلك عده « نائباً عنهم » .

ويقول إمرسن « كان نابليون معبود الناس العاديين لأنه كان فيه بصورة فائقة صفات الناس العاديين وقدراتهم » ويمضى في وصفه قائلاً « كان نابليون رجلاً يعرف في كل لحظة وفي كل طارئ ماذا يعمل ، ومعظم الناس يعيشون من اليد إلى الفم بلا خطة مرسومة ، ومن أقوال نابليون إن الحوادث العارضة يجب ألا تسيطر على سياستنا ، وإنما السياسة هي التي تسيطر على الحوادث ولم يكن نابليون ميالاً إلى سفك الدماء ولا قاسياً فظاً غليظ القلب ، ولكن الويل لمن كان يقف في طريقه ، وهو لا يرى سوى هدفه ، وأما العقبة فيجب أن تزول ، ولم يكن هجومه من وحي الشجاعة وإنما كان نتيجة الحساب والتقدير » .

ويشتد إمرسن في نقده لنابليون فيقول عنه « كان بوناپرت مجرداً من العواطف الكريمة بشكل غير عادى وبالرغم من المكانة السامية التي بلغها لم يكن فيه مزية

الصدق ولا الأمانة ، وقد كان يجور على قواده ، ويعزو أعمالهم الباهرة إلى نفسه ، وكان كذباً مسرفاً في الكذب ، وقد جلس في شيخوخته بالجزيرة المنزلة - سانت هيلانة - ليزيف الوقائع والتواريخ ، ومن أقواله « لا بد أن أبهر الناس وأروعهم » وكان غرضه الأعظم إثارة الضجة حول نفسه ، ومن أقواله في ذلك ، « الشهرة العظيمة هي الضجة المدوية ، وكلما كانت الضجة أعظم صخباً كان صوتها أبعد وأسير ، وقد تزول القوانين والنظم والآثار ، ولكن الضجة تبقى ويرن صداها في العصور التالية » وعنده أن الرغبة والرغبة هما اللتان تحركان الناس ، وأن الصداقة ليست سوى اسم ، وقد صرح بأنه لا يحب أحداً حتى إخوته ، وكان لا يعرف التردد فكان يسرق ويفترى ويقتل ويفرق ويدس السم حسبما تلى عليه مصلحته ، ولم يكن كريم النفس نبيل الأخلاق ، وإنما كان شديد الأثرة ، وكان خائناً غادراً ميالاً إلى الاغتيال والخوض في القيل والقال » .

ومن أقوال نابليون عن نفسه التي رواها إمرسن إنه كان يسمى نفسه « ابن القدر » ومن أقواله « إنهم يتهمونني بارتكاب الجرائم الكبيرة ولكن الرجال من طرازى لا يرتكبون جرائم ، ولم يكن هناك شيء أسهل من ارتفاع شأنى وسمو منزلتى ، ومن العبث أن ينسب ذلك إلى اللسياسة أو الجريمة ، وإنما مرجعه إلى خصائص العصر وإلى شهرتى في إجادة الحرب ضد أعداء بلادى ، ولقد كنت دائماً أتجه مع آراء الجماعات وسير الحوادث فإذا تصنع لى الجرائم ؟ » . ومن عجب أقواله قوله في الحديث عن ابنه « إن ابنى لا يستطيع أن يحل محلى ، وأنا نفسى لا أستطيع أن أستبدل مكانى ، إني مخلوق الظروف » .

ويعمل إمرسن نجاح نابليون بالصلة القوية بين نفسه وبين جماعات الناس في عصره ويقول « كانت قوة نابليون الحقيقية قائمة على اعتقاد الجماعات أنه يمثلها

في عبقريته وأهدافه : وأنه لا يمثلها حيناً يخطب ودها ويعمل على مرضاتها فحسب بل كذلك حيناً يسيطر ويحكم وحتى حيناً يعرضها للهلاك باجبارها على الالتحاق بالجيش .

ويتعم إمرسن كتابه بمحاضرته عن « جيى » أو « الكاتب » بوصف جيى ممثلاً للكاتب ، ويقول إمرسن في هذا الفصل « إن الإنسان يجب أن ينقل ما في نفسه ، والذي يود أن يقوله يظل حثلاً ثقيلًا على قلبه حتى يعبر عنه ويفضى به ، ولكن علاوة على متعة الحديث فإن بعض الناس قد ولدوا وعندهم قوة أسى وهى القدرة على الخلق الثانى - (أى الكتابة) » وينقل إمرسن تأييداً لذلك قول جيى عن نفسه « لقد وهبني الله القدرة على أن أصور ما أعانيه » .

ويقول إمرسن « لقد وصفت نابليون باعتباره ممثلاً لحياة القرن التاسع عشر العادية الخارجية وأهدافه التي كان يتحراها ، وشاعر هذا القرن ونصفه الآخر جيى وهو رجل ألف هذا القرن ، واستنشق هواه ، واستمتع بشمراته ، ولم يكن من اليسور وجوده في زمن مبكر ، وقد ظهر في وقت كانت الثقافة قد اتسع مداها وقلت من حدة السمات الفردية » ويمضى في حديثه عن جيى قائلاً « والعجيب من أمره أنه عاش في مدينة صغيرة وفي ظل دولة ضئيلة مهزومة ، وفي زمن لم تلعب فيه ألمانيا دوراً رئيسياً في الأحوال العالمية بحيث يحرك الكبرياء في نفوس أبنائها ، ومع ذلك لا أثر للاقليمية في إيماءات خياله وبنات شعره .. ولقد ولد وله عبقرية حرة مسيطرة » .

ويتحدث عن الجزء الثانى من رواية فاوست التي نظمها جيى قائلاً « هيلينا أو الجزء الثانى من فاوست هى فلسفة الأدب مفرغة في القلب الشعري ، وهى عمل إنسان وجد نفسه متمكناً من التاريخ والأساطير والفلسفات والعلوم والآداب القومية في الصورة التي

يسرتها المعلومات الانسيكلوبيدية التي أمكن جمعها في العصر الحديث عن طريق الاختلاط الأسمى بين سكان الكرة الأرضية وعلم الفلك وطبقات الأرض والكيمياء »

ويشير إلى رواية وليام مايستر بقوله « وليام مايستر رواية بكل ما تحمل الكلمة من معنى ، وهى أول رواية من نوعها ، وقد وصفها المعجبون بها بأنها الوصف الوحيد للمجتمع الحديث - كأن الروايات الأخرى ، مثلاً روايات ولترسكوت ، كانت تتناول الأزياء والأحوال ، أما هذه الرواية فأنها تناولت صميم الحياة : : وكل من رزق حسن الفهم قرأ هذه الرواية في سرور ودهشة ، وقد فضلها بعضهم على رواية هملت باعتبارها عملاً عبقرياً ، ولا أظن كتاباً من الكتب التي ظهرت في هذا القرن يمكن أن يةوم لها أو يوازن بها في علويتها المستحبة وجدتها وإثارتها للفكر ، وهى حافلة بالأفكار الجدية ، والنظرات النافذة إلى صميم الحياة . والعادات والأخلاق : : وهى خالية من البلاغة المتكلفة والإملال البيغض : : والذين يحبون القراءة السهلة وينتظرون التسلية التي يجدونها في الروايات سيخيب فيها ظنهم » .

والمعروف أن رواية وليام مايستر لم تجد في بادئ الأمر إقبالا على قراءتها وتقدير مزاياها من قراء الأدب الإنجليزي ، ويقول إمرسن في تعليق ذلك « بطل رواية جيى فيه الكثير من نواحي الضعف والنقص ، ويغالط جماعة من أهل السوء ، وقد ضاق جمهور القراء الإنجليزي بذلك واجتوي الرواية ، ولكنها مع ذلك حافلة بالحكمة ومعرفة الدنيا ، وتصويرها للشخصيات صادق محكم وبلسمات قليلة ، وليس فيها كلمة أكثر مما يلزم ، وما يزال الكتاب جديداً لم يستنفد منه .. ولا يزال ينتظر ملايين القراء ليفيدوا منه » .

ويروى لنا إمرسن أن الشاعر الألماني الصوفى النزعة نوتفالس لم يعجبه الكتاب بعد القراءة الأولى ،

ولكنه بعد أن أعاد قراءته ووقف على مضامينه ظل كتابه الأكبر إلى نهايته حياته :

ويرى إمرسون أن جيتي ونابليون كانا مثلان ثورة عصرهما على التقاليد البالية ، وأنهما كانا واقعيتين تأثيرين على الأوضاع المبتللة ، وكل منهما يستمد من نبعه الخاص ويعتمد على نفسه ، وقد عملا على إقناع أهل عصرهما أن الدنيا لم تبلغ بعد مرحلة الهرم وأن فرصة التجديد والانطلاق لا تزال موجودة ، وأن كل عصر يستطيع أن يكتب إليادته التي يصف فيها مخاطراته وروائع أعماله دون أن يكتفى بالإشادة بأعجاز القدماء والخضوع لأحكامهم وهما بعدان من هذه الناحية في طبيعة المحدثين :

ولا نزاع في أن إمرسون قد استعان في تقديره لأبطاله النواب بوجهة نظر كارلايل التي بسطها في كتابه عن الأبطال وعبادة البطولة ، وذلك برغم مخالفته لكارلايل ، والإنسان في كثير من الأحيان يفيد من مخالفته في الرأي أكثر مما يفيد من الذين يوافقونه على آرائه وينزلون على أحكامه ، وقد تناول كل منهما الموضوع من الناحية الملائمة لشخصيته ومزاجه الخاص ولون ثقافته ، وفي اعتقادي أن الكتابين ، كتاب الأبطال وعبادة البطولة الذي كتبه كارلايل وكتاب « الرجال المثلين » الذي كتبه إمرسون يكمل كل منهما الآخر ويلقيان الكثير من الضوء على التاريخ وفلسفته :



ديوان "حكمة" بول فيرلين

بمستم

الدكتور على درويش

مدرس الأدب الفرنسي بجامعة عين شمس

الشاذة . إذن فالعلاقة المنحرفة التي ربطت في أحد أطوار حياة فيرلين بينه وبين الشاعر رامبو (Rimbaud) يستطيع من يريد الإطلاع عليها أن يفتش عنها في غير هذا المكان :

ولد فيرلين في عام ١٨٤٤ بمدينة «ميتز» (Metz) ، وأتى إلى باريس وهو في السابعة من عمره ، حين استقال والده من وظيفته في الجيش . . . وأتم دراسته الثانوية «بليسيه بوناپرت» فالتحق بمدرسة الحقوق . . . وظهرت مواهبه الشعرية وهو في سن مبكرة ، إذ من المعروف أنه بعث بباكورة محاولاته وهو في الرابعة عشرة من عمره إلى فيكتور هوجو . . . ولم يكد يبلغ التاسعة عشرة حتى كان قد التقى بمشاهير شعراء المدرسة «البرناسية» أمثال «بانفيل» (Banville) و «كوبيه» (Coppée) . . . وفي عام ١٨٦٤ (عمره عشرون عاماً) عين ناسحاً في دار عمودية القسم التاسع بباريس ، ثم في دار المدينة (Hôtel de Ville) . . . إلا أن مواهبه الأدبية كانت تزدهر في عمله الرسمي ؛ فكانت مواظبته عليه أقل من مواظبته على حضور الاجتماعات التي يعقدها البرناسيون ، الذين أفسحوا له المجال في صحيفتهم «البرناس المعاصر» (Parnasse contemporain) .

لعل بول فيرلين Paul Verlaine من النماذج البشرية التي لا تهم الأدب فحسب ، والشعر بمعنى أصبح - لأنه ترك فيه صوتاً خالداً لا يكف عن الترنيم بطريقة لم تعدها الآذان من قبل - وإنما لا جدال في أنه يقدم من نفسه مادة خصبة لدراسة نفسية عميقة ، وربما أيضاً مادة أخصب لتحليل نفسي يبدأ من علامة استفهام محيرة ، وينتهي بعسالة تعجب تعبر عن الرثاء ، ماراً في سرداب طويل ولكن السير فيه لا يسمل ، مظلم ولكن الأضواء الشاحبة أو الباهرة التي تسلط على جوانبه وخباياه تشيع في نفس الباحث متعة لا جدال فيها . . . ولكن حذار ! فليس ما ينبغي أن يثير من هذه الدراسات هو فيرلين الرجل ، وإنما فيرلين العبقري ؛ أو - إن جاز التعبير - «لعبة الشذوذ والعبقرية» ! . . . ونحن نقصد الشذوذ بمعناه العام ، فسوف نرى في حياة فيرلين نوعاً من الشذوذ بمعناه الخاص أيضاً ؛ وإن كنا سنحرص على ألا نذكره إلا تلميحاً بالرغم من أنه يكون حدثاً جوهرياً من أحداث حياته . . . ذلك لأننا لسنا من أنصار «أدب القمامات» ! . . . أي أننا لن نصنع من هذا الحدث وجبة غذائية نقدمها إلى فضول أنصار النبش في الغرائز

ذلك بعامين يتعلق بتلميذ له من (Rethel) يدعى «لوسيان ليتينوا» (Lucien Létinois) ؛ ثم يتعاون معه على الإشراف في «كولوم» (Coulommès) على مزرعة ينتهى حالها إلى التدهور .. وفي عام ١٨٨٢ يشتغل بالتدريس في (Boulogne-sur-Seine) على مقربة من باريس ؛ ثم يشتري مزرعة في «كولوم» (١٨٨٣ - ١٨٨٤) ... وليس من شك في أن القطيعة بينه وبين زوجته كان لها دخل كبير في القضاء على فاعلية الرغبة الصادقة في الصلاح ، التي كانت تحسده في ذلك الوقت .. إنه الآن يتكب من جديد على الشراب ، وينغمس في موجة من الفسق .. ويحدث ذات يوم أن يحاول وهو ثمل قتل أمه ، فيُقتضى عليه بالسجن عدة أشهر .. وفي عام ١٨٩٤ يُنتخب أميراً للشعراء خلفاً لـ «لوكونت دي ليل» (Le Conte de Lisle) فتكتب صحيفة «القلم» (La Plume) تعليقاً على هذا الاختيار تقول فيه : « .. إنه تكريم لإنتاج حقيقته ، لا تحديد للدور يستطيع أن يقوم به في ميدان الشعر المعاصر .. ذلك لأنه - كما شاهدنا - قد انفصل انفصالاً واضحاً عن هؤلاء الذين كانوا يهدمون جميع الحواجز .. » .. ويدنو «فيرلين» من نهايته ، وبين من وهدة البؤس ، فمنحه وزارة التعليم إعانة قدرها خمسمائة من الفرنكات .. وفي ٨ يناير ١٨٩٦ تخين منيته ، فيشارك في تشييع جنازته كبار الكتاب والشعراء ؛ ويلقى «كوبيه» (Coppée) و «مالارميه» (Mallarmé) و «موريا» (Moréas) كلمات تأبين ، كما يلقي «موريس باريس» Maurice Barrès كلمة على قبره باسم الشباب :

تلك هي أهم أحداث حياة بول فيرلين . ليست لها مع ذلك قيمة تذكر بالنسبة لإنتاجه - باستثناء ارتباطه

وفي عام ١٨٧٠ تزوج من «ماتيلد موتيه» (Mathilde Mauté) التي كان قد عرفها قبل ذلك بثلاثة أعوام .. وحين جدا إعجاب «رامبو» به كشاعر (١٨٧١) إلى أن يكتب إليه ، رد عليه من فوره في رسالة شهيرة يقول فيها : « تعالي أيتها النفس العالية العزيزة .. إني أتمنك .. إني أنتظرك .. » وبالتقاء الشاعرين يبدأ الطور العاثر في حياة فيرلين ، التي تنقلب رأساً على عقب .. إنه يضحي من أجله بزوجه ؛ ثم يتصالح معها ؛ ثم يرحل مع «رامبو» إلى بلجيكا ، ثم إلى إنجلترا ! (١٨٧٢) ... ولكن ينشب بينه وبين صديقه نزاع عنيف : إنه لم يستطع أن ينسى زوجته ، وهو يغادر لندن ورامبو فجأة إلى بروكسل (٤ يوليو ١٨٧٣) . ومن العاصمة البلجيكية يبعث إلى «ماتيلد» بريقة يناشدها فيها أن تلحق به ، ويكتب في نفس الوقت إلى أمه مؤكداً لها أنه لن يُحجم عن الانتحار إن أبت زوجته العودة إليه .. وهنا يسرع رامبو فيلحق به في بروكسل (١٠ يوليو) ، ويحتلم الخلاف بينهما من جديد ، فيخرج فيرلين عن طوقه ويطلق على صاحبه رصاصتين تصيبانه بجراح طفيفة .. وتقبض السلطات البلجيكية على الجاني ثم تحكم عليه بالسجن عامين :: وتذكر «ماتيلد» أن الحياة لم تعد ممكنة مع زوجها الشاذ الذي يكفر عن أحدث جرم له في سجون بلجيكا ، فتلتبس من محكمة باريس بالحكم بالانفصال ، وتظفر بما تريد ؛ وهنا يدب في نفس فيرلين بأس ممض تتمخض عنه عودة إلى الإيمان .. ثم يغادر فيرلين السجن (١٨٧٥) ، ويحاول عبثاً أن يسترضى زوجته وأن ينال منها الصفيح .. ثم يلحق برامبو في ألمانيا (Stuttgart) ، ويُخفق في حظه هو الآخر على الإيمان ، فيرحل إلى إنجلترا حيث يعمل مدرساً في (Stickney) .. وبعد

— « الأغنية الجيدة » (La Bonne Chanson) —

— ١٨٧٠ .

— « وجدانيات لا تعرف الكلمات »

(Romances sans paroles) — ١٨٧٤ ، وقد

نشره بمعاونة أحد أصدقائه ، وهو الذي لفت الأنظار

إليه . كان فيرلين في السجن ، فكتب « اميل زولا »

(Emile Zola) يقول : « إن فيرلين — وهو الآن

غائب في بلجيكا — بدأ بدايته متألقاً بأشعار زُحلية ..

إنه إحدى ضحايا بودلير ، بل يقال إنه اندفع في تقليد

أستاذه إلى حد أسد عليه حياته .. »

— « حكمة » (Sagesse) — ١٨٨١ .

— « أشعار لعينة » (Poèmes maudits)

— ١٨٨٤ ، وهي بالإضافة إلى « فن الشعر »

(Art Poétique) تجعل منه حامل علم المدرسة

الرمزية .

— « حب » (Amour) — ١٨٨٨ :

— « على التوازي » (Parallèlement) — ١٨٨٩

— « إهداءات » (Dédicaces) — ١٨٩٠

— « سعادة » (Bonheur) و « أغاني من أجلها »

(Chansons pour Elle) — ١٨٩١ :

— « مراثيات » (Elégies) — ١٨٩٤ :

يقول « جول لوماتر » (Jules Lemaitre) عن

هذا الانتاج الشعري : « إنه ترجمة لحالة نفسية في

كثير من الأحيان ، ولا يمكن إلا أن يكون صادراً عما

يشبه المألة ، وهو وهمٌ بغير شكل الأشياء فيجعلها

شبهة بحلم مفكك ، وامتناع نفس تطلق كالطفل

أنينا في موجة الخوف من اللعيمات ... ثم هو يتم من

ضعف صوفي ، وسكينة تشيعها الفكرة الكاثوليكية عن

العالم ، وتقبّل لهذه الفكرة بسذاجة مطلقة .. ونحن

برامبو — إذا هي لم تستعرض في ضوء أبرز ملامح

شخصيته وأوضح مظاهر سلوكه . ولعل من أهم هذه

للملامح ضعف ارادته الذي يثير الإشفاق ، وافقاره

إلى نظام خلقي بشكل يدعو إلى الرثاء . وهذان العنصران

هما اللذان جعلاه ضحية ولعبة في أيدي الاحداث

والناس ... إذا كان قد عرف حياة البؤس والصلعكة

في الطرقات والمقاهي ، وإذا كان قد أجبر على دخول

السجن بين الحين والحين ، وإذا كان انحرافه قد جر عليه

تلك الأوامر المشددة التي تحظر عليه حظراً تاماً الاتصال بابنه

التلميذ « بليسيه كوندورسيه » (Lycée Condorcet) ..

فلأنه كان مشتتاً بين انتفاضات الإيمان ونزغات الجسد ،

فانتهى به الأمر إلى أن يعيش عبداً لغرائز يترقى لها ..

على أن كل هذا الذي عاناه هو الذي أدى إلى خلق

مقومات الشعر الفيرليني .. فيرلين كانت له نفس نادرة

لتأثرت له أن يعيش في حلم إلهي في حين كان جسمه

يئن من شتى أنواع البؤس .. ومن هذا التناقض يخرج

ذلك الشعر المجنس الذي ينقلنا إلى عالم غريب ينسنا

لواقع المرير ، فتسعد ونحن نقرؤه أو نسمعه — إنشادا

أو غناءً — بنسيان آلامنا وهومنا .

• • •

سنحدث بعد حين عن فن فيرلين : ولكن لا بأس

من أن نشير الآن إلى أهم انتاجه :

— « أشعار زُحلية » (Poèmes saturniens)

— ١٨٦٦ .

— « أعياد تفيض بالحب » (Fêtes galantes)

— ١٨٦٩ :

وهذان الديوانان من وحي نصفه برناسي ونصفه

بودليري ، وقد كتب الأخير إبان خطبته على

« ماتيلد موتيه » .

وإن كنا نرى أن هذا الحكم الاجمالي يُسمعننا فعلا كثيرا من النغمات التي تنطلق من أشعار « فيرلين » ، شاعر الحب والألم والموسيقى ، إلا أننا نفضل هذه الكلمات المعدودات التي يقترحها « اندريه دينار » (André Dinar) عكماً على مجموعة انتاج فيرلين : سمو الطبيعة البشرية وعبوديتها (Grandeur et servitude humaines) . نحن نعتبر هذه العبارة على اقتضاها جامعة مانعة ، أنها — لو تأملناها — كفيلة بأن نجعلنا نحكم على الشاعر حكماً ذا شطرين : شطر يشيد بجوانب عبقريته ، وشرط مترق يشفق على جوانب ضعفه البشرى .. هذه هي الحقيقة ، ولكن أيجب الناس الحقيقة ؟ — لا ، وهذا أيضاً مظهر من مظاهر الضعف البشرى .. من المؤكد أن فيرلين قد عانى منه — أكثر ما عانى — في الخفاء ، أو حاول أن يُغرق صدهاء في جوفه بما كان يصبه فيه من كؤوس التنبؤ والأبسانت .. أما « سانت ييف » (Sainte-Beuve) فلم يكن ثملاً ، وهو يستطيع أن يقول لنا في أثنائه رثاء للبشرية : « إن الناس عادة لا يحبون الحقيقة ، والأدباء أقل حباً لها من غيرهم .. » — على العكس — مولعون بالهجاء .. هم يشعرون بأقصى درجات المشقة في تقبل الحقيقة ، وهي هذه المحبوة غير المرتبة من المزايا والعيوب ، من الفضائل والذائل ، والتي تشكل الشخصية الانسانية ... إنهم يرون فيمن يحكمون عليه ملاكاً صرفاً أو شيطاناً من جميع الوجوه .

الرمزية ليست أسهل تحديداً من الرومانسية ؛ فلقد كانت اتجاهات أكثر منها ملتبساً محدداً . وهي نطاق عادة على الفترة التي أعقبت اضمحلال المدرسة الطبيعية ، والتي جاءت كرد فعل لأربعة عوامل أو

خسة على الأقل : لقد كان جيل الشباب الذي ظهر حوالي عام ١٨٨٠ ضجراً من فن فيكتور هوجو الذي كان يعتمد على الألفاظ الفخمة الطنانة ، والذي أصابه الهرم .. ضجراً من نثر الطبيعيين الذين كانوا يقدمون في قصصهم لوحات عنيفة تعتمد على وسائل مفرطة في الواقعية بحيث يمكن تسميتها « بالفرنوغرافية » .. ضجراً من الأفكار الصارمة التي تميز شعر البرناتيين أمثال « لو كنت دي ليل » و« بانفيل » و« سولي برودوم » (Sully Prudhomme) .. ضجراً من آثار التقدم العلمي الذي أثار في جميع المجالات بما أتى به من يقين جاف لم يدع أي فرصة للخيال والغنائية .. ضجراً من العقلية الوضعية التي سيطرت على كل النصف الثاني من القرن التاسع عشر .. وإذا بهذا الجيل يهب مطالباً بشعر أكثر سيولة ، فيه خيال وموسيقى ، وأقل على إثارة الانفعال .. ترك هؤلاء الشباب العلم والواقعية لأصحابهما ، وبحثوا عن الانتفاضات الرقيقة للذات ، وعن الغموض بوصفه الوطن الوحيد للشعر .. وبحثوا عن زعماء لهم أو على الأقل عن مبشرين باتجاههم ، فوجدوا ضالهم المنشودة في « بودلير » الذي يسر أعماق نفسه المضطربة ، ويكشف عن تجاوبات اخص أنواع الأحاسيس .. وفي « ملارمي » (Mallarmé) و« فيرلين » ... أما بودلير فكان قد توفي في عام ١٨٦٧ ، وأما « ملارمي » و« فيرلين » فصحيح أنهما كانا ينتهيان إلى المدرسة البارناسية ، ولكنهما الآن يديران إليها ظهرهما .. الزعامة إذن مفتوحة أمام هذين الشاعرين الكبيرين .. أما الأول فكانوا يُصغون إليه في تلك الحلقات الأدبية التي يعقدها يوم الثلاثاء من كل أسبوع في بيته بشارع روما بباريس ؛ وأما الآخر فكان تأثيره فيهم أعق بالرغم

الكبير بموسيقية البيت ، وبالتالي بجرس الألفاظ : وهكذا يصبح الوزن سيداً ، وبحق للشاعر أن يتخير ما يورقه من الأوزان ، ويصبح بيت الشعر طليقاً من كل قيد :

واعترفوا بأن هذه المهمة عسيرة ؛ ولكنهم رأوا أنه لا مجال بينهم للوضوح الذي تميزت به الكلاسيكية ! بل إن بعض الرمزيين أعلنوا أن الغموض من شأنه أن يكون مظهراً من مظاهر حياة الشاعر ، وأنه - على كل حال - الضريبة التي لا بد منها للفن الحديث ، وعلامة من علامات سموه .

وتولى « جان موريا » (Jean Moréas) صياغة بيان المدرسة الجديدة الذي نشره في الثامن عشر من سبتمبر عام ١٨٨٦ في صحيفة « فيجارو » (Figaro) . ولوحظ أن كثيراً من الآراء الجديدة مستمد من « فن الشعر » لفيرلين ... ونشرت صحيفة « الانتكاسي » (Le Décadent) - أحد ألسنة حال بالمدرسة الجديدة مقالاً تمتدح فيه الشاعر ، وحاول « موريا » في صحيفة « الرمزية » (Le Symbolisme) أن يجنده في هذه المدرسة ، ولكن « فيرلين » كان يدرك أن الرمزيين ذهبوا إلى أبعد مما كان يتوقع في تحرهم من القيود ، ويشعر بصدمة من جراء الأساليب البهلوانية - في مجال الوزن واللغة - التي عمد إليها أمثال « موريا » و « رينيه جيل » (René Ghil) والتي كانت تتعارض مع ما يمتاز به فنه من اتزان ووضوح واعتدال لا يبيع ذلك الغلو المفرط الذي يستر وراء الدعوة إلى شعر متحرر من قيود هي في واقع الأمر المقومات الأصلية للشعر بالمعنى الصحيح .. كان « فيرلين » قد كتب « فن الشعر » في عام ١٨٧٤ ، ولكنه لم ينشره - في « باري مودرن » (Paris Moderne) - إلا في عام ١٨٨٢ . ويبدو أنه أحس أن أنصار الاتجاه الجديد يحرضون على استغلال ما كان قد نادى به في « فن

من أنه لم يكن يعقد اجتماعات ، لأن فنه في شغل مع الكؤوس ، ولأن أذنه منهمكة في الاستماع إلى الموسيقى الصادرة من أعماقه : من هنا كان فيرلين أحق بالزعامة ؛ ومن هنا يُعتبر - كما قلنا - حامل علم الرمزيين .. وإذا توخينا الدقة قلنا إن فنه بلور ما أصبح الرمزية فيما بعد ؛ ذلك لأن الرمزية حين تفتحت كان « فيرلين » قد أنتج معظم أعماله .

تصلى الرمزيون لرأى فيكتور هوجو عن الشاعر الحق (الذي ذكره في مقدمة ديوانه « أشعة وظلال » (Rayons et Ombres) : « إن المؤلف يعتقد أن كل شاعر حق - بصرف النظر عن الأفكار التي تأتيه من الحقيقة الخالدة - يضم بين جنباته مجموعة أفكار عصره » ... وأرادوا أن يعبروا عن انفعالات ذاتية في معظم أجزائها ؛ لا أن يعجز شعريهم مجرد أصداء ؛ ذلك لأن الطبيعة ، بل والأفكار لا تهتم بما لها من طابع موضوعي وعام ، وإنما بما تحدث من صدى في أعماق الفرد ... ورأوا أن مجال الشعر إن هو إلا تلك المنطقة التي تستعصى على التحليل ، وحيث يتاح للأحاسيس أن تنضج ، وللأفكار أن تجد موسيقاها ؛ فقررروا أن رسالته تعتمد لا على الإفهام وإنما على التلميح ... وهكذا ظهرت فكرة الرمز بوصفها أقوى أداة للتلميح : هذا الرمز قد يكون مقارنة مطوية أو قصيرة ، ولكن بحيث يحجى التشبيه دافعاً إلى التخمين - بمحاولة الاستشفاف - لا أن يعبر عنه تعبيراً صريحاً ؛ الأمر الذي يحتم على خيال القارئ بذل جهد يعود عليه باللذة !

وعاب الرمزيون على اللغة والأوزان التقليدية افتقارها إلى المرونة التي تتطلبها التعبير بالدقة عن الانطباعات المعقدة ، ورأوا - حلاً لهذه المشكلة - ضرورة ابتكار كلمات جديدة ، وإحياء كلمات قديمة ، واستعارة ألفاظه من جميع اللغات الأخرى ، والاهتمام

ثم يطلق هذه الصبغة التي ينبذ فيها هؤلاء الذين يتشدقون بالتعلم عليه : « لقد كان لي تلاميذ ، ولكني اعتبرهم تلاميذ متمردين » ... ماذا كانت نتيجة تلك المناقشات الأدبية ؟ - منذ ذلك الوقت والنقد لم يعد يحمل شأن « فيرلين » .

...

حين ظهر ديوان « حكمة » في عام ١٨٨١ كان « فيرلين » قد ظل منسياً أو شبه منسى خلال عشرة أعوام أو يزيد .. كم تجشم من متاعب من أجل العثور على ناشر له ، قبل أن يوفق في إقناع الكاثوليكي « بالميه » (Palmé) بنشره ! .. طُبع منه خمسمائة نسخة لم تصادف قبولا لدى القراء ؛ وبلغ من تثبط عزيمته الناشر أنه لم يحاول « تصريفها » وإنما تركها حبيسة « الرفوف » . واضطر « فيرلين » إلى أن يصيغ بنفسه تعليقاً على ديوانه الجديد ، وأن يسعى من أجل نشره في بعض الصحف . . . ولم تضع كل جهوده سدى : جاء في هذا التعليق ما يلي : « إن الكاتب « بول فيرلين » المعروف في الأوساط الأدبية بكتبه التي أحرزت نجاحاً كبيراً لدى هواة الشعر الحقيقي يقدم هذه المرة نوعاً جديداً كل الجدة .. لقد عاد باخلاص وصراحة إلى مشاعر الإيمان الصحيح . وهو يستخدم اليوم مواهبه الحيوية في معالجة موضوعات كاثوليكية .. لا شيء تافه في هذه الأشعار التي يثير فيها أدق مشاكل النفس والضمير .. إن بعض صيحات السخط تنطلق بين الحين والحين من قلبه الكاثوليكي وهو ينظر إلى ما ستنكبه في هذه الأزمنة التعسة . . وإن ما للديوان من شكل بارع ليحفظ له طابعه الأدبي الرفيع الذي يكفل له نجاحاً كبيراً ... » كان هذا التأكيد المليء بالثقة صادقا ، ومع ذلك لم يأت بشمرة سريعة تذكر ، ذلك لأن ماضي الشاعر المنحرف كان لا يزال يبعد بينه وبين

الشعر « هذا استغلالا يخرج عن الإطار الذي رسمه فيه ، فهو يدافع عن القافية في مقال يضع الأمور في نصابها ويحجبه هوتبة التحرر البهلواني الذي بدأ يتفشى بين هؤلاء الشعراء الذين أطلقوا على أنفسهم « الانتكاسيين » (Décadents) ؛ يقول في هذا المقال : « لتلاحظوا قبل كل شيء أن القصيدة المعنية (فن الشعر) مقفأة بطريقة جيدة .. إن فخري بأنني كنت أكثر البرناسيين تواضعاً - هؤلاء البرناسيين الذين يثار اليوم حولهم جدل طويل - إن فخري هذا أكبر من أن يحضني في وقت من الأوقات على إنكار ضرورة القافية بالنسبة للشعر الفرنسي .. انني لا أحرص إلا على الاعتراز ببوداير الذي أثر دائماً القافية النادرة على القافية الغنية » . ثم ذهب إلى أبعد من ذلك حين نظر بنعير إلى التطور المطرد في الاتجاه الجديد في الشعر الحر فلم يتورع عن أن ينبذ تلك الآراء التي كان قد يجعلها في « فن الشعر » : يقول في إحدى قصائده :

• ليشغل طموح الشعر الحر

• عقولا شابة مولعة بالمخاطر !

• انها حمية وهم مثير

• ولا يملك الانسان إلا أن يتسم لانحرافاتهم

وظل القلق يساوره على مصير الشعر ، فكتب في « الانتكاسي » مقالا يعترف فيه بأخطائه - التي لم تتجاوز حدود القول - عن القافية ، ويندد بالمغالاة التي توشك أن تجر على الشعر الفرنسي عواقب وخيمة : يقول : « ضموا في شعركم قافية ضعيفة ، أعمدوا إلى الجناس ، ولكن لا تغفلوا القافية والجناس .. إن الشعر الفرنسي لا يصبح شعرا بلونهما .. ويقول في مكان آخر : « لكي يكون هناك شعر فلا بد من وزن ... يوجد في الوقت الحاضر من ينظمون شعرا » له ألف رجل ! .. ليس هذا شعرا ، وإنما هو نثر .. وهو في بعض الأحيان ليس سوى كلام يستحيل فهمه ... »

الجمهور... حتى المقدمة التي صدر بها الديون لم توفق في استدرار العطف عليه : يعترف بأنه كان قد هام في فساد العصر ، وأنه أخذ نصيبه من الآثام والعار فلا يُقنع أحداً .. يعلن أن إيماناً راسخاً صار يشيع في نفسه فلا يصدق إنسان ... ولكن ألم نقل إن صيحاته اليائسة ظلت حبيسة المكتبة ؟ .. لنستمع الآن إليه ، فنحن أقدر من مواطنيه على فهمه فهماً موضوعياً : « .. إن ما شعر به من أحزان يستحقها كان بمثابة إنذار له ؛ ولقد تفضل الله عليه بفهم هذا الإنذار .. إنه سجد أمام المذبح الذي كان قد تجاهله زمناً طويلاً .. إنه يعبد الله الكريم ، ويبتهل إلى الله القوى العزيز ... وهو الإبن الخاضع للكنيسة : أقل الناس استحقاقاً وإن كانت مليئاً بالرغبة الصادقة ... إن شعوره بالضعف ، وذكرى سقطاته قد قاداه إلى إعداد هذا الكتاب الذي هو أول دليل عام على الإيمان بعد صمت أدبي طويل .. لقد نشر المؤلف في صباه - أي منذ عشر سنين أو اثنتي عشرة سنة - أشعاراً تم عن شك وطيش نفس ؛ وهو مجرؤ على الأمل في « لا تصدم الأَشعار التي يقدمها اليوم أية أذن كاثوليكية ؛ فسوف يكون ذلك تحقيقاً لما يتوق إليه من مجد ، ولأعز ما يحلوه من آمال » .

والغريب أن أصدقاء الشاعر أنفسهم ساورهم الشك في عمق هذا الإيمان ، وحسبوا أن الديوان «حكمة» ليس إلا صدى لفورة نفسية طارئة . وتواترت الإشاعات ، وكان من بين مروجيها صديق له يدعى « لوبيليتيه » (Lepelletier) ، فرد عليه « فيرلين » في لاريقي باريزيان (La Revue Parisienne) (٢٥ أكتوبر سنة ١٨٩٣) يقول : « .. إني ساخط - في وداعة كاثوليكية مع ذلك - على قوله إن ديوانى «حكمة» ضرب من المزاح ، لاسمًا أنه يعرف أين ومتى كتبت بالعبرات والآلام هذا الكتاب الذي حاولت أن أضع

فيه كل نفسى » . . . لا ينبغي مع ذلك أن نعمم ، فها هو صوت رجل من رجال الدين يدل على أن صاحبه يشعر بما في الديوان من إيمان خالص ؛ نستطيع إذن أن نصدق : إنه صوت الأب « باشو » (Pacheu) ، ولقد سجله في كتابه « من دانتى إلى فيرلين » (De Dante à Verlaine) ، يقول : « كل شيء فيه (الديوان) صادر عن وحي كاثوليكي صرف » .

ولا يتأخر الإنصاف عن الظهور في الأفق : يأتي في العام التالي حدث يؤدي إلى لفت الأنظار إلى قيمة إنتاج الشاعر العبقري ، قيمة «حكمة» وما سبقه من دواوين : يتعاون « فيرلين » مع مجلة ذات اتجاه برناسى هي « بارى مودرن » (Paris Moderne) ، وينشر فيها « فن الشعر » . : وإذا بمجلات الشباب - وكانت في البداية مناهضة له - تتقبل هذه الأشعار باهتمام . من هذه المجلات « لانوفيل ريف » (La Nouvelle Rive) و « لوشاتنوار » (Le Chat Noir) ... ونحن نقرأ في هذه الأخيرة ما يلي (فبراير ١٨٨٣) : « إنه يبحث عن الجديد .. إننى لا أدرى أى فن هذا الذي يجمع في غموض بين الشعر والتصوير والموسيقى . . . إنه شيء شبيه بكونسترتو بالألوان ، وبلوحة مكونة من أنغام » .

إن الإنصاف ينادى الإنصاف ! .. نحن الآن في عام ١٨٨٨ : « جول لوماتر » (Jules Lemaitre) - وهو أحد أعلام النقد - يخرج في تردد شديد من صمته الطويل ازاء الشعراء الرمزيين .. عن يجدر به أن يتكلم ؟ - عن ذلك الذي يعتبر « زعيم الحركة » ، عن « بول فيرلين » ... لنستمع إليه وهو يحكم على ديوان «حكمة» في مقالته الطويل الذي نشر في « لاريقي بلو » (La Revue bleue) (٧ يناير) : « إنه كتاب من أغرب الكتب . وهو ربما كان ديوان

(contemporain) ... وقبل أن نستشهد بعدة أبيات من القصيدة التي نشر إليها يتحتم علينا أن نذكر أن المدرسة البرناسية جاءت وليدة رد فعل الرومانسية : أهم ما يقال عن اتباعها أنهم على عكس الرومانسيين (باستثناء فيكتور هوجو وتيوفيل جوتييه) يحرصون على كمال الشكل في أدق تفاصيل فنهم ، وأنهم يهتمون بالطبيعة لدائها ، لا لجرد تأثيرها فيهم (على عكس الرومانسيين أيضاً الذين كانوا يتجمعون مثلاً ليشهدوا غروب الشمس !) ، وأنهم يعبرون عن عواطفهم الخاصة ولكن في حياة ، بحيث يأبون أن يقدموا من قلوبهم غذاء للجمهور !.. ولنستمع الآن إلى « فيرلين » :

- إن ما يتحتم علينا نحن عطاء الشعراء
- الذين نقش الكلمات كالكوثر
- وننظم بفتور شعراً فيه انفعال ،
- نحن الذين لا يشاهدنا أحد في المساء جماعات
- متجاوبة على شواطئ البحيرات ومغشياً علينا -
- هو الاصرار ، هو الارادة .
- ما أتعب الناس ! إن الفن ليس في تشييت النفس
- أتمثال فينوس ميلومن الرخام أم من مادة أخرى ؟
- أى لا يهم أن نعرف هل تمثال فينوس مصنوع من الرخام أرغبره من المواد ، لأن شكله يثير إعجابنا..
- كيف كانت المادة التي قُدم منها ... ولقد تأثر فيرلين - من غير شك - ببودلير ، وحدا به تحمسه لأستاذة إلى أن ينشر عنه في مجلة « فن » (Art) دراسات تفيض بالإعجاب (١٦ و ٢٠ نوفمبر - ٢٣ ديسمبر سنة ١٨٦٥) ، الأمر الذي أكد لصاحب « أزهار الشر » أنه صار صاحب مدرسة لها أنصار : فلقد كتب إلى أمه يقول (٥ مارس ١٨٦٦) : « إن لدى هؤلاء الشبان نبوغاً ، ولكن ما أكثر مظاهر جنونهم !.. بالألوان المغلاة ، وبالولع الشباب !.. لقد فاجأت منذ

الشعر الكاثوليكي الوحيد الذي أعرفه (وأقول الكاثوليكي وليس فحسب المسيحي أو الديني).. ها هي أبيات تنطق حقيقة بالندم والتقوى والدعاء ... إنها باختصار أكثر أنواع التقوى سذاجة وأشدّها إذعانا ... نحن أبعد ما نكون عن الكاثوليكية الأدبية ، عن التدين الرومانسي الغامض .. هل تظنون أن قديساً ما اتجه إلى الله بكلام أبلغ من كلام « بول فيرلين » ؟ - في رأي أن هذه هي المرة الوحيدة التي عبر فيها الشعر الفرنسي تعبيرا ظاهراً عن حب الله .

• • •

صحيح أن النقد الأدبي يعتبر ديوان « حكمه » أروع جزء في إنتاج « فيرلين » ، ولكن في رأينا أن الكلام عن فن هذا الشاعر يجي مبتوراً إذا انصب على هذا الديوان وحده ، ذلك لأنه طور من أطوار حياته الفنية ؛ في هذا الطور بلغ فيرلين أوج نضجه ، إلا أن الأطوار السابقة شهدت محاولاته الأولى ، والانجهاات التي أثرت فيه ، وانتفاضات عبقريته التي أرادت أن تقصص عن نفسها بالآراء والتطبيقات ... نحن إذن مضطرون إلى انفساح المجال لحدبنا عن فن « فيرلين » بحيث ينسحب على كل ما خرج من قلمه .. ذلك لأن هذا الشاعر حين أنجه إلى الله - إلى حين - بقلب مفعم بالآيمان وببنفس خاضعة ثابتة ، لم يتخلص من آلامه ، ولم تبدل عواطفه الأخرى ، ولم يسقط من يده قوس قيثارته .. شاعر الورع (في « حكمه ») هو نفسه شاعر الحب والألم والموسيقى .

حين بدأ فيرلين انتاجه كانت المدرسة البرناسية في أوج تألقها ، فلم يسلم من تأثيرها ، وإنما سار - على العكس - في ركبها . وهو لا ينكر هذا بل يعترف به صراحة في تلك القصيدة التي ذبل بها أشعاره « الزحلية » (Poèmes saturniens) ؛ يضاف إلى ذلك أنه نشر أولى أشعاره في « البرناس المعاصر » (Le Parnasse

عدة سنوات هنا وهناك أنواعاً من التقليد واتجاهات
تفرغى ولست أعرف شيئاً أضر من المقلدين .
إننى لأحب شيئاً أكثر من أن أظل وحيداً .. ولكن
ليس هذا بالأمر المتاح ، إذ يبدو أن مدرسة بودلير
قد وُجدت .. . وليس « بودلير وحده هو الذى أحس
بتأثيره فى « فيرلين » ؛ فلقد كان هذا التأثير من الوضوح
بحيث لم يفت كثيراً من انتقاد أن يشيروا إليه : منهم
الأعداء أمثال « دورقيل » (Barbey d'Aureville)
الذى يتحدث عنه بسخرية لا تُعَدَى ، فيقول :
« ... بودليرى مزمّت .. توافق غريب له شكل
جائزى :: خلو من مواهب بودلير .. لديه هنا وهناك
بعض ومضات هوجو وموسيه .. هاهو فيرلين ،
ولاشيء أكثر من ذلك ! » .. ومنهم الأصديقاء
المحفظون أمثال « سانت بيف » (Sainte-Beuve)
الذى يعطف على الشاعرين وإن كان يقف حائراً أمام
انناجيهما ، إذ أن الشيخوخة تجعل من العسير عليه أن
يسبغ ما يأتى به الشباب من جديد جسور : كتب إلى
فيرلين يقول حين تلقى منه نسخة من ديوانه « أشعار
زحلية » : « ... إن الناقد والشاعر فى تضاربان بشأنك ..
وإن أكثر الأذان تأقلاً مع الشعر لتحار ؛ فلكل شيء
حد .. عليك ألا تبدأ بالاعتداء ببودلير ، هذا
الطيب المسكين ، حتى لا تذهب بعد ذلك إلى أبعد
منه ... » .

شيثان على الأقل يعتمد عليهما تجديد « فيرلين »
فى الشعر ، هما الموسيقى السخية والتحرر من قيود
البلاغة الرومانسية : يقول فى « فن الشعر » : « عليك
بالمزيد من الموسيقى ، ودائماً » - كما يقول : « امسك
بالبلاغة والثو عتقها » .. ومن هذين العنصرين تتفرع
تقريباً جميع عناصر التجديد الأخرى ، تلك العناصر
التي تتعلق بشعر يختلف فنه - بالطبع - عن فن الشعر
العربى ، والتي يكون من الإغلاز والتجذلق أن نتكلم

عنها فى هذا المقام ؛ حسبنا أن نقول مع « چول لوماتر »
(Jules Lemaitre) إن لفيرلين أشعاراً تتغلغل
حلاوتها فى النفس ، وتؤثر بأشياء ثلاثة مجتمعة : سحر
الغمات ، وصفاء العاطفة ، وشبه الغموض فى
الألفاظ .. . ويضيف هذا الناقد قوله : « ربما يمكن
القول إنه الشاعر الوحيد الذى لم يعبر إلا عن عواطف
واتصالات ترجمها لنفسه وحده ... هذا الشاعر لم
يتساءل أبداً إذا كان سيفهمه أحد ، ولم يرد أبداً
أن يبرهن على أى شيء » من هنا نبع شعره من
نفسه فى سر ، ولم يسبب له خلقه أدنى عناء ...
ومن هنا عبر بكل ما استطاع من دقة عن الحالات
العابرة التي كانت تطرأ على حساسيته . إن لديه
« تلقائية عاطفية تخلو من أى عنصر عقلى » ... هبط
إلى أعماق نفسه فكشف عن كثير من النزوات ،
ولكن أيضاً عن بعض الجوانب الطيبة ، واعترافاته
الساذجة بآثامه تثير الإشفاق ، الأمر الذى يشفع له ،
لا أمام القانون الوضعى ، فلقد حُكم عليه بالسجن
مرتين باسم هذا القانون ؛ ولكن لدى الضمير
الإنسانى الذى إن لم يمنحه الصفح كله فعلى الأقل
نصفه ! ... لقد استطاع فيرلين فى وقت من الأوقات -
وبالرغم من وهن عزيمته - أن يلم شعث نفسه فعاد
إلى الإيمان ، ولكن بقلقى من مخشى النكسة ،
وبأمل من يتوق فى وجل إلى الغفران ... ثم راح
ضحية غزائره من جديد بعد أن ترك ديوانه « حكمة »
الذى ربما يواسيه الآن بعض الشيء فى قبره ! .

« فيرلين » شاعر الألم .. ليس هو الوحيد الذى
تألم فى حياته ؛ فالحياة إن تكف عن إصابة الإنسان
بالكلمات مابقى فى الوجود ولكننا نكاد توهم
بأن هناك أناساً تلحق بهم اللعنة وهم فى مهادم ،
وكأنهم ولدوا ليألموا طول حياتهم التي يضارعونها
قبل أن تصرعهم ، أو يذعنوا لصعاعها المتلاحقة

والحب الذى يُنسى نرغات الجسد ويرنو إلى
التوازن فى الحياة بين المادة والروح :

- كنتُ أسير فى طرق خداعة
- مردداً وآلام مملأ جوارحى ،
- فجاءت يدك العزيزتان نبراساً لى .
- فى شحوب شديد بالأفق البعيد ،
- كان يلمع أمل ضعيف فى الشروق
- ثم كانت نظرتك الصباح .

ولكن « فيرلين » - قبل كل شيء - شاعر
الموسيقى .. الموسيقى أبرز سمات فنه وأكثرها أصالة..
وهو لا يكف عن المناداة بها فى الشعر : « عليك
بالموسيقى قبل كل شيء » - « عليك بالمزيد من
الموسيقى ، ودائماً » .. ألفاظه تتحرر من جميع القيود ،
وتتطلق بأجنحة إلى الأثير حيث تتحلل ونستحيل إلى
نغم صرف .. وهذا السحر ليس وليد تقليد ، وإنما
هو من وحى طبيعته الشفافة ونفسه المرفهة .. ويمكن
القول إن أشعاره تسجيلٌ لأصوات كان الشاعر
يستجيب لها فى غير مقاومة ؛ من هنا كانت - كما
قلنا - تنبع سيالة فى يسر . ولعل الأبيات التالية تبرز
أحد مقومات فنه وإحدى مواهبه الفريدة أكثر من
كونها توجيهاً إلى الشعراء يمكن أن يسبروا على هديه فى
إنتاجهم ، ذلك لأن العبقرية لا تلقن .. يقول فى
« فن الشعر » :

- عليك بالمزيد من الموسيقى ، ودائماً !
- ليكن شعرك شيئاً طائراً
- نحس به وهو يتطلق من نفس
- نحو سموات أخرى ، وألوان أخرى من الحب .

يقول « چول لوماتر » : « إن لدى هذا الطفل
موسيقى فى نفسه ؛ وهو يسمع فى بعض الأحيان
أصواتاً لم يسمعها أحد من قبله » .. سرى بعد حين
أن هذه الأصوات لم يسمع مثلها أحد من بعده

إذعاناً ظاهرياً بحجب عن الأنظار ثورات نفسية
تضئ الجسد وتختصر العمر .. و« فيرلين » أحد هؤلاء ،
ولقد رزق موهبة التعبير عن الآلام ، تلك التى يحسها
ويحسها مثله كثيرون ، وإن كانوا لا يستطيعون أو
لا يحسنون مثله الإفصاح عنها .. وفصيلة « التساء
الابديين » تجمعهم رابطة الألم ، وإن اختلفت أنواعه :
« الفريد دى موسيه » و« فيرلين » مثلاً ينتميان إلى هذه
الفصيلة ، ولكن الأول كان يعانى بصورة متصلة
من مشاكله العاطفية ؛ أما الآخر فكان ين من أسوأ
أنواع الانحراف ، ومن عجزه عن حياة نفسه من
نفسه .. وهو صادق فيما يحكيه عن ذلك فى شعره ،
الأمر الذى يجعل البائسين أمثاله يشاطرونه بؤسه ،
ويدفع « السعداء » إلى أن « يقيسوا مدى البؤس الذى
نجوا منه » لحسن حفظهم .. فأشعار « فيرلين » لها القدرة
على الاستمالة بفضل طابعها الإنسانى الأصيل ؛ يقول
فى قصيدة عنوانها « المهورون » :

- ما دام مصيرنا كلاً لا يتجزأ
- والأمل قد ذوى ، والمزجعة محقة
- وأضخم الجهود عقياً ،
- وما دامت هذه الأمور محتومة ، حتى بالنسبة
لبغضائنا ،
- فما علينا إلا أن نستسلم لموت مغمور لا ضجة فيه ،
- مثلاً يجدر بمن يهزمون فى المعارك الكبرى .
- وهو شاعر الحب ، الذى قال : « إن فى جنون
الحب ؛ وإن قلبى لشديد الضعف والجنون » ...
- الحب الذى تسرى فيه نفحة دينية ، :

- فى بساطة ، كما يُصب عطرٌ على لب ،
- وكما يبذل جندى دمه من أجل الوطن ،
- بودى لو استطعت أن أضع قلبى وروحى
- فى نشيدٍ إلى القديسة العذراء مريم

كذلك ! .. هذه الأصوات الخفية التي ينقلها بموسيقى
إلهية موحية تتسلل إلى النفوس تمس نياط القلوب ! ..
إنها تهز كآبتنا أكثر مما استطاعت أن تهزها غنائية
كبار الرومانسيين أمثال فيكتور هوجو ولامرتین
(Hugo-Lamartine) .. أشعار « فيرلين » غذاء
روحي : تشف الآذان ، وينبغي أن تغمض لها
العيون ، لتسمع كالموسيقى في جو نفسي لا نفسه
صور الحسيات !

...

ثم إن هذه الأشعار سجل خالد للانفعالات
الإنسانية .. فيه يغني الشاعر للناس ويعبر لهم عما
يتجارب مع نفوسهم ، وهنا مظهر العمق ، ومظهر
الإعجاز ... قرووها فتملوا ؛ وفن كثير من الشعراء
بما فيها من سحر فحاولوا التمرن على التعاليم التي صباها
صاحبها في « فن الشعر » ، ولكنهم أخفقوا ؛ ألم نقل
إن العبقرية لا تُلقن ؟ .. إن الشعر ليس ألفاظاً
فحسب ، وإنما هو كائنات حية تستمد من الشاعر الحياة ..
ولو أن شعراء غير « فيرلين » وقفوا في حل لغز
إعجازه لاعتبر صاحب مذهب جمالي جديد له أتباع
يطبقونه .. ولكن عبقرية « فيرلين » جعلت منه - كما
أشرنا - صوتاً وغناء : صوتاً لا يتقطع ، وغناء
حزبياً يتجه تواً إلى القلوب فيداويها « بالتي كانت هي
الداء » ! .. فن كبار مؤلفي للموسيقى أمثال
« دوبوسي » (Debussy) و « جابريل فورييه »
(Gabriel Fauré) بما في هذه الأشعار من سحر
فترجموا الكثير منها إلى أنغام خالدة ، بل ولا يزال
« فيرلين » يشغل بعض الموسيقيين المعاصرين .

لم يسلم « فيرلين » من ألسنة من كان بينه وبينهم
عداء مذهبي أمثال « مورا » (Maurras) الذي كتب
بعد وفاته بشهر في صحيفة « القلم » (La Plume)
(فبراير ١٨٩٦) يقول : « بول فيرلين يترك اسمها

كبيراً ؛ ولكني لا أعرف إذا كان يترك إنتاجاً :
يجب أن تحتفظ من فيرلين بيضة أشعار متفرقة رائعة ..
لقد كان الرومانسيون بطالبون بحرية الفن فأرس هو
هذه الحرية ، وبجاس وحشي مجنون .. لقد أضاع
اللغة ، وأفسد الأسلوب ، وأحال الفكر إلى عدم .. ! ..
عداء مذهبي كما قلنا ؛ وهو أعجز من أن ينال من
مجد « فيرلين » ... ما هي القيمة الحقيقية لإنتاج هذا
الشاعر العبقرى ؟ وما مدى تأثيره في التراث الإنساني ؟ -
لعل أجدى وسيلة لمعرفة الإجابة عن هذين السؤالين
هي أن ننصت إلى بعض الجاديين من كبار النقاد :

« أندريه دينار » (André Dinar)

« فيكتور هوجو ، لامرتین ، الفريد دي موسيه ،
الفريد دي فيني يقدمون عدة مظاهر للرومانسية :
فخامة ومسرحية عند هوجو .. صوفية ووعياً عند
لامرتین .. رقة وألماً وغرابة عند موسيه .. صرامة
وفلسفة ومرارة عند فيني .. ولكن من هؤلاء
المغنين الأربعة عشر على هذه النغمت المنسجمة (نغمت
فيرلين) ؟ من منهم أطلق هذه الصيحات التي تنطق
بالحب والضيق بهذه الوسائل البسيطة التي تميز فيرلين ؟ -
« .. من اليسى مثلاً أن « هنري دي رينيه »
(Henri de Régnier) يدين لفيرلين بأكثر مما يدين
به « لالارمييه » (Mallarmé) بالرغم من أنه كان
أكثر مواظبة على حضور اجتماعات شارع روما منه
على التردد على المقاهي التي يغشاها فيرلين ... إن بينهما
كل صلة الأبوة التي يمكن إقامتها بين العبقرية وبين
التبوغ الكبير .. لم يتقص « هنري دي رينيه » سوى
ذلك الألم الذي ذاقه فيرلين ... « .. علينا ألا
ننسى كيف أن « فيرلين » هو الذي أعد حملة الرمزيين
بأن وجه اهتمام الشعراء الشباب إلى شخصية « لالارمييه »
في « أشعاره اللعينة » ... حين ظهر هذا الديوان الصغير
في عام ١٨٨٤ تطلع جيل بأسره إلى التجديد في

الشعر ... لقد كان « فيرلين » و « مالارميه » ضوءين في الليل ، ضوءى فجرٍ بازغٍ قادا رمزى المستقبل ، ودلاًهم إلى حد ما على الطريق القويم .

شارل موريس (Charles Morice)

إن انتاجه « سيميل باطراد إلى الموضوعية ، وسيرك صدى أعمق أنين أطلقته النفس الانسانية في العصر الحديث » .

« كوبيه » (Coppée)

« ما أسعد الشاعر الذى يحتفظ — مثل صديقنا المسكين — بنفسه الضعيفة ، وببضرة أحاسيسه .. إن اسمه سيوقظ دائماً ذكرى شعرٍ جديد على الاطلاق ، شعرٍ اتخذ في الآداب الفرنسية أهمية تعدل الاكتشاف .. نعم لقد خلق « فيرلين » شعراً يميزه هو وحده ، شعراً يصدر عن وصى ساذج دقيق معاً .. وهو في هذا الشعر الذى لا يبارى يعبر لنا عن جميع طاقاته ، وجميع آثامه ، وكل وازعه ، وكل مظاهر رفته ، وكل أحلامه ... لقد أظهر لنا نفسه المضطربة باللغة السذاجة مع ذلك ... إن مثل هذه الأشعار وجدت لتبقى . »

« موريس باريس » Maurice Barrès

« إن أهم ما كان فيه قدرته على الاحساس ، والتأثير بألامه في الآخرين ، وجسارته السافرة ، وهذه المظاهر من الجمال الرقيق المحزن معاً ... كل هذا لا يزال حياً ... وإن هذا الذى لم يعد شيئاً في هذا التابوت ليحيا في نفوسنا جميعاً نحن الحاضرين هنا »

« اناطول فرانس » (Anatole France)

(بالرغم من قسوته المقتنعة) :

« لا ينبغي أن نحكم على هذا الشاعر كما نحكم على إنسان عاقل ... إن لديه أفكاراً لا تغلظ مثلها ، لأنه

أكبر منا بكثير ، وأقل منا بكثير في نفس الوقت ... انه شاعر لا يوجد قرن كامل بواحد مثله ... ستسأل : أجنون هو ؟ — أنى أعتقد ذلك ... ولكن حذار ! فإن هذا المجنون المسكين قد خلق فناً جديداً ، وهناك أمل في أن يقال عنه ذات يوم ما يقال اليوم عن « فرانسوا فييون » (François Villon) الذى يحب تشبيهه به ، أى : « لقد كان أحسن شعراء عصره »

« لوران تايايد » (Laurent Tailhade) :

« بول فيرلين أكبر شعراء القرن التاسع عشر بدون استثناء فيكورهوجو » .

من ديوان (حكمة)

تطلب الخطة التى رسمتها سلسلة « تراث الانسانية » أن يذيل كل بحث فيها باستشادات من المؤلف الذى تنصب عليه الدراسة ؛ ونحن — كعادتنا — لن نشذ هنا عن هذه الخطة ، وإن كنا نشعر بأن أشعار « فيرلين » تفقد بالترجمة أهم مقوماتها ، وهو تلك الموسيقى الفريدة التى لم يعرف الشعر الفرنسى مثلها قبل هذا الشاعر الفذ .. علينا — مع ذلك — أن نقنع بالقدر التالى :

يا إلهى لقد جرحتنى بالحب ؛

ولا يزال جرحى ينتفض ؛

يا إلهى لقد جرحتنى بالحب

يا إلهى أصابتنى خشيتك ،

واللذعة لا تزال ترن ؛

يا إلهى أصابتنى خشيتك

يا إلهى لقد عرفتُ أن كل شئ حقير ،

واستقرت عظيمتك فى نفسى ؛

يا إلهى لقد عرفتُ أن كل شئ حقير

أسألك أن تغرق روحى فى نبيذك الغزير ،

وان تقيم حياتي بنخب مائدتك ؛
اسألك أن تُغْرِقَ روحي في نيلك الغزير

ها هو دى الذى لم أرقه ،
ها هو لحمى الذى لا يستحق الألم ؛
ها هو دى الذى لم أرقه

ها هو جينى الذى لم يستطع إلا أن يحمر ،
انه ليكرسى قديمك المعبودتين ؛
ها هو جينى الذى لم يستطع إلا أن يحمر

ها هما يداى اللتان لم تعملتا ،
انهما للجمر والبخور النادر ؛
ها هما يداى اللتان لم تعملتا

ها هو قلبي الذى خفق سدى ،
انه ليرجف من آلام العذاب ؛
ها هو قلبي الذى خفق سدى

ها هما قدمائى اللتان كانت لهما جولات عابثة ،
انهما للإسراع حين يرتفع صوت رحمتك ؛
ها هما قدمائى اللتان كانت لهما جولات عابثة

ها هو صوتى الكاذب الكريه ،

انه ليلوم الذى يفرضه العقاب ؛
ها هو صوتى الكاذب الكريه

ها هما عينائى مشعلا الضلال ،
انهما ليتطفئا بعبرات الدعاء ؛
ها هما عينائى مشعلا الضلال

واحسرتاه ! أنت يارب القربان والعفو ،
ما هو بئر جحودى ..
واحسرتاه ! أنت يارب القربان والعفو

يا إله الهول والقداسة ،
واحسرتاه ! هاهى دوة جرى السوداء ؛
يا إله الهول والقداسة .

انت يا إله السلام والفرح والسعادة ،
هاهى كل عبراتى ، وكل مظاهر جهلى ؛
انت يا إله السلام والفرح والسعادة .

انك تحيط بكل هذا ، بكل هذا ،
وتعلم اننى اكثر الناس مسكنة ؛
انك تحيط بكل هذا ، بكل هذا .

ولكنى اعطيك - يا إلهى - كل ما عندى .



العروة الوثقى بحال الدين الأفغاني ومحمد عبده

بمقام

الدكتور عثمان أمين

أستاذ ورئيس قسم الفلسفة بجامعة القاهرة

١ - تقديم عن الأفغاني ومحمد عبده

(أ) الأفغاني ورسالته :

هذه صورة مشرقة للمحات ، زاهية القسما ، يسطع منها نور وتنبثق منها نار . إننا ها هنا أمام عبقرى من عباقرة العصر الحديث ، أصبحت شخصيته فى نظر الشعوب الشرقية رمزاً حياً للكفاح المتواصل من أجل التحرر السياسى ، وأضحى اسمه علماً خفياً للإصلاح المستنير النازع إلى صون كرامة الإنسان ، الساعى إلى إيقاظ الشعور بحق المواطن ، فى البلاد المغلوبة على أمرها ، أو الواقعة تحت نير الاستعمار الغربى أواخر القرن الماضى :

ومع أن هذا الرجل قد انتسب بمولده ومسقط رأسه إلى أفغانستان ، فقد كان بروحه ومنازع فكره شرقياً مسلماً ، بعيداً عن أن يطبق حدود الوطنية الضيقة وطنية الأرض والجنس ؛ وكان فى حياته سائحاً جواباً ، طوف فى آفاق الشرق والغرب ، فزار بلاد العرب ، وأقام فى مصر وتركيا ، وقضى فترة من شبابه بالأفغان وإيران والهند والعراق ، وزار كثيراً من عواصم أوروبا ، وقيل أيضاً إنه زار أمريكا . ولا شك أن سياحاته الكثيرة

واطلاعاته الواسعة قد زودته بمعرفة عميقة بالرجال والشعوب ، وهبات له إحاطة تامة بمختلف التيارات الفكرية فى زمانه . ولم يستقر الرجل فى وطن خاص ، وكأنما أراد أن يكون مواطناً للشرق الإسلامى ، إن لم يتيسر له أن يكون مواطناً للعالم كله ، على غرار الحكيم «الرواقى» القديم . ولا عجب فقد كان ذلك الشرق - فيما علمنا مما كتب بقلمه ومن تراجع سيرته - هو شغله الشاغل فى حياته كلها ، يهتف باسمه فى حله وترحاله ، وكان لسان حاله قول شاعرنا العربى المعاصر :

طمع ألقى عن الغرب اللثاماً

فاستفق يا شرق واحذر أن تناماً

وكذلك كانت حياة جمال الدين الأفغانى جهاداً بالقلم واللسان لإثبات أن الدين الإسلامى ليس صيغاً جامدة ولا جثة ميتة ، ولكنه خليق ، إذا نحن خلصناه من شوائب الخزعبلات الدخيلة على عقائده الأصيلة ، أن يصبح قوة حية فعالة فى العالم ، وأن يلتقى فى وئام جوانى مع أعماق حاجتنا العصرية ، وأن يستجيب على اللوام لجميع مطالب التقدم العلمى والحضارة الغربية .

وإذا نظرنا إلى هذا الدين من الناحيتين الاجتماعية والسياسية وجدنا عقيدته في صميمها عقيدة سمحة حرة ديمقراطية ، تمنح الأفراد والشعوب حق المشاركة في تدبير أمور الدول وفي الرقابة على حكامها .

وقد كان جمال الدين من أوائل المسلمين إدراكاً لمدي الخطر الداهم الذي يتعرض له استقلال الدول الشرقية من مطامع الاستعمار الغربي ونزواته : رأى في الغرب تقدماً عقلياً ومادياً ، ورأى روح تعصب على الشرق وعدواناً على بلاده ، فسمى سعيها حثيثاً إلى جمع شتات أهل الشرق وتوحيد كلمتهم ، وإيقاظ همهم للنود عن كيانهم ، والخلاص من الخطر المحدق بهم . لذلك حاول أن يقوم بتعبئة الشعوب الشرقية تعبئة روحية شاملة ، فسمى إلى إقناع كل ملك أو أمير شرق بأن يعمل على ترقية شعبه ، وتحسينه بالحكم الدستوري ووقفه على أسرار التقدم الغربي ، وتقويته التحالف على الاتحاد مع الأمم الشرقية الأخرى ، لتلتقي جهود الجميع عند الغرض المشترك وهو التحرر السياسي . وكان يعتقد أن من اللازم المبادرة بتنفيذ هذا البرنامج تنفيذاً منسقاً سريعاً عن طريق الاتفاق بين الحكومات المسئولة متى أدركت مدى ما يعرضها له تفرقها من أخطار . من أجل ذلك حاول مرات أن يستميل إلى آرائه سلطان تركيا ، وشاه إيران ، وخديو مصر . ولئن تكن مساعيه لدى أولئك الحكام قد باءت بالإخفاق فقد لقيت آراؤه - وإن لم تفهم دائماً على وجهها الصحيح - كل ترحيب لدى الصفوة من المثقفين ، الذين تطلعوا إليه ليقود حركات التحرير والقومية . وما نحسب كتاب الغرب كانوا مبالغين حين نسبوا إلى جمال الدين ذلك الدور التاريخي الخطير ، فقالوا إنه « أبو القومية » في أقطار الإسلام . ولكننا نلاحظ مع ذلك أن الفرق كبير

بين « الجامعة الإسلامية » مفهومة على طريقة جمال الدين وبين الحركات القومية التي دخلت إلى تلك البلاد ، مفهومة على طريقة الغربيين : فالطابع الغالب على الحركات القومية والأحزاب السياسية المنبثقة منها هو انفصالها عن الإسلام قليلاً أو كثيراً ، ومعظمهما يصلر عن الاعتقاد أن الزمن الذي كان في مقدور الدين أن يسيطر فيه على الحياة العامة قد انقضى ، وأنه لا سبيل إلى إصلاح المجتمع العصري إلا باتباع المبادئ القومية والمدنية المقتبسة من أوروبا . وأغلب المتتمين إلى هذه الحركات يميلون إلى الظن أو الاعتقاد بأن كل ما يقع في الغرب جدير بالإعجاب ، وأن أساليب الحياة الأوروبية مبرأة من كل عيب وفوق كل نقد .

لكن جمال الدين ، بما أوتي من روح ناقدة وثقافة عميقة ، لم يكن ليجارى الناس في ذلك الإعجاب الساذج الرخيص الذي لا يفتأ يردده المتفرنجون السطحيون ، وهو إعجاب مرده إلى عقدة من عقد النقص أو إلى قلة المعرفة بمحضارة بلادهم . وهو يقول في ذلك : « يتخذ الغربيون في الشرق أساليب عجيبة للقضاء على الروح القوي وقتل التربية الوطنية ، وتقويض الثقافة الشرقية : فتراهم يزبنون للشرقيين أن ينكروا على قومهم كل ماثرة وكل فضيلة ، ويلقون في روعهم أنه ليس في تاريخهم مجد يذكر ، ويوهمونهم بأن قصارى الخلد للشرقي النابه أن ينفر من سماع لغته ، وأن يتباهى بأنه لا يحسن التعبير بها ، وأن ما تعلمه من الرطانة الغربية هو غاية ما يستطيع بلوغه من الثقافة الإنسانية . ألا ليت الشرقيين يدركون أنه لا جامعة لقوم لا لسان لهم ، ولا لسان لقوم لا تاريخ لهم ، ولا تاريخ لقوم إذا لم يقيم منهم أساطين يحمون ذخائر بلادهم ويحيون مآثر رجالهم »

(ب) محمد عبده يحمل الرسالة (١) :

ما من قطر من أقطار الشرق أثر فيه جمال الدين الأفغانى مثل تأثيره في مصر : فهو من أول العاملين على تطور الروح الوطنى في بلادنا ، وقد استطاع بخطبه الملتبئة أن ييث في النفوس نزوعاً إلى الحرية ورغبة في العدالة . فخطب مرة قبل خلع الخديو إسماعيل ، فقال : « أنت أيها الفلاح المسكين تشق قلب الأرض ، لتستنبت ما تسد به الرمح ويقوم بأود العيال . فلماذا لا تشق قلب ظالمك ؟ لماذا لا تشق قلب الذين يأكلون ثمرة أنعابك ؟ » . وهذه الجرأة كان الرجل يخطب ويتكلم ، وكان لكلامه أثر عميق في إيقاظ الناس وتنبية المحكومين إلى حقوقهم قبل الحاكمين ، فاجبه الناس إلى نقد تصرفات أصحاب السلطان ، وأخذت تتضاءل عقيدة سيادة الحاكم وحقه المطلق في التصرف في شئون الرعية :

قدم هذا الزعيم الثائر إلى مصر للمرة الأولى سنة ١٨٦٩ ، وكانت شهرته قد سبقته إليها . ولما سمع محمد عبده بمقدم ذلك النابغة الكبير ، ذهب لزيارته في صحبة الشيخ « حسن الطويل » أستاذ المنطق في الأزهر حينئذ . وتحدث السيد جمال الدين إلى زائريه أحاديث طيبة في تفسير القرآن وفي التصوف الإسلامى ، فكانت شخصيته تجلب ألباب سامعيه :

ولما عاد جمال الدين من استنبول إلى القاهرة سنة ١٨٧١ ، بادر محمد عبده إلى لقائه ، وتلمذ عليه ، وأصبح يلازمه كظله . ونشط الأفغانى لبث تعاليمه الحرة التى لم يكن للناس عهد بها ، والتي كانت في وسط الظلمة الحالكة أشبه ببريق يأخذ بالأبصار : ووجد الشاب المصرى عند السيد الأفغانى روحاً جديدة غير مألوقة لدى شيوخ الأزهر : وجد عنده مذهباً فلسفياً واحداً ، ونظرة إلى الحياة عميقة ، وصورة عن الكون

(١) انظر مقالنا عن « رسالة التوحيد لمحمد عبده » (في تراث الإنسانية ، مجلد ٢ عدد ١٠) .

وظل جمال الدين الأفغانى على إخلاصه لروح الإسلام ، واقتناعه بأنه دين مخاطب العقل في كل إنسان ، ويهذى طلاب الهداية في كل زمان ومكان : « إن الدين الإسلامى يكاد يكون متفرداً بين الأديان بتبريج المعتقدين بلا دليل ، وتوبيخ المتبعين للظنون ، وتبكيت الخاطبين في عشواء العباية . . هذا الدين يطالب المتدينين بأن يأخذوا بالبرهان في أصول دينهم ، وكلما خاطب مخاطب العقل ، وكلما حاكم حاكم إلى العقل : تنطق نصوصه بأن السعادة من نتائج العقل والبصيرة ، وأن الشقاء والفضالة من لواحق الغفلة وإهمال العقل وانطفاء نور البصيرة » (الرد على الدهريين) .

ولقد غلب الاتجاه الروحى على فكر جمال الدين : وما من شك في أن روحيته هي التى ساقته إلى تفويض المادية في مختلف صورها والنزوع إلى « الاشتراكية الإسلامية » القائمة على مبادئ الأخلاق والدين . ولذلك رأيناه يدعو إليها توثيقاً لما بين المسلمين من وشائج عقلية ووجدانية ، تستطيع وحدها أن تكفل تماسك الجماعة واطراد ازدهارها . وهو يقول في ذلك ما معناه : إن الاشتراكية السليمة هي اشتراكية الإسلام ، لأن قانونها المحبة والصفاء ، ودستورها العقل والحرية ، وغايتها العدالة الاجتماعية : وهل هنالك شك في اشتراكية الإسلام ، وقد دعا القرآن إليها ، ووردت الأحاديث بالحث عليها ، وسار المسلمون على نهجها ، في عهد النبي وأكبر خلفائه ؟ وقد شرع الإسلام الزكاة درهماً لجشع الأنانيين ، ودفعاً لحقد الفقراء على أرباب الثراء ، وتمكيناً للمحبة والتعاطف بين الناس . أما الاشتراكية الغربية فليس فيها نفحة من روح ، ولا وازع من أخلاق ، ولا ذرة من دين ، وإنما منشؤها الحسد ، وقوامها الانتقام ، ومدارها المادة . وكل اشتراكية تخالف في روحها اشتراكية الإسلام لا تكون عواقبها إلا مجزرة كبرى تسيل فيها الدماء ، وتتعطل عندها المبادئ ، وتستباح بها الضمائر :

للتاريخ بمدرسة دار العلوم ؛ ومضى الأستاذ الشاب يؤدي ، في بهجة وحاسة ، المهمة التي خلق لها ، والتي كان يرى فيها وسيلة لإصلاح الفاسد وتكوين المعوج ؛ ولكن سرعان ما حالت السياسة بينه وبين التعليم ؛ فقد أمر الخديو توفيق بعزله من دار العلوم خوفاً مما بينه من آراء في الحرية السياسية والعدالة الاجتماعية ، جاءت امتداداً حياً لرسالة أستاذه جمال الدين ، وقد كان من المغضوب عليهم والمباعدين .

ولاه رياض باشا رياسة تحرير « الوقائع المصرية » سنة ١٨٨٠ ، فسخر الجريدة الرسمية لنشر آرائه الإصلاحية ، ولتوجيه النقد لأعمال الحكومة ، فكان في تحرير « الوقائع » معلماً ومصلحاً في آن واحد . كانت غايته رفع مستوى الأمة وتكوين أخلاقها ، والنهوض بها نهضة اجتماعية حقيقية ، من غير عنف ولا طفرة ، وكان يعتقد أن ذلك يتم للأمة إذا سلك بها قاداتها سبيل التثقيف والتربية ونشر التعليم ، لا سبيل تقليد الغرب من غير فهم ولا إدراك عميق ، أو التمسك بظواهر المدنية المادية مع الغفلة عن صميم المدنية الصحيحة . وكم من مرة نبه الشيخ إلى ضرر الإفراط في « تقليد الأوربيين ومجاراتهم في عاداتهم التي نظنها تفوق عاداتنا البسيطة » ، كما حمل على ذلك ألهم الذي استولى على نفوس بعض الأغنياء عندنا ، فجعلهم يظنون أن المدنية عبارة عن تحصيل ضروب اللذات واستكمال وسائل الترف ، مبيئاً لهم أن ذلك بعيد عن روح التقدم الحقيقي ، الذي هو حب العمل ، وبدل الجهد ، و « الإحساس بوجوه اللذات والآلام ، والتنشيط في طلب وجوه الكسب المتنوعة ، وطلب الأمانة على تلك الوجوه ، ومراعاة الحقوق والواجبات الطبيعية والشرعية » .

منظمة : ومن المحقق أن جمال الدين كان يفيض قوة ذاتية وصحراً فطرياً ، فاستطاع أن ينفخ من روحه في تلاميذه - كما قال جرجي زيدان - « ففتحوا أعينهم ، وإذا هم في ظلمة ، وقد جاءهم النور ، فاقبسوا منه ، فضلاً عن العلم والفلسفة ، روحانية أرتهم حالم كما هي ، إذ تمزقت عن عقولهم حجب الأوهام ، فنشطوا للعمل في الكتابة . . . » . وكان طبعياً - وقد اتصل محمد عبده بتلك الشخصية القوية - أن يفتن بها ، وأن ينساق إلى الطريق التي رسمتها له . وقضى محمد عبده في صحبة جمال الدين شهوراً يحيا حياة الفكر والروح ، وهو مبتهج متحمس نشوان ، متعطش إلى ارتشاف المعرفة من ينابيعها الصافية ، متشوق إلى شهود العهد الميمون الذي تتحقق فيه مثل الحق والخير والجمال . ولم يتردد في إعلان حماسه لأستاذه وإعجابه به في باكورة مصنفاته ، إذ نجده يتحدث عنه في بداية « رسالة الواردات » (سنة ١٨٧٤) ، فيصفه بصفتي « الحكيم الكامل والحق القائم » . على أن جمال الدين سرعان ما توسم في تلميذه ما يبشر بالنبوغ والامتيان ، فصرح أمام جمع من مودعيه يوم رحيله عن مصر للمرة الأخيرة سنة ١٨٧٩ بكلمته المشهورة : « لقد تركت لكم الشيخ محمد عبده وكفى به لمصر عالماً » .

وشرع محمد عبده ، منذ سنة ١٨٧٦ ، في كتابة المقالات الأخلاقية والاجتماعية ، داعياً فيها إلى حرية الفكر وإلى الإصلاح المتزن الجريئ معاً . وبعد أن نال شهادة العالمية من الأزهر في السنة التالية ، أصبح من حقه أن يقوم بالتعليم ، فأخذ يلقي في الأزهر دروساً في التوحيد والمنطق والأخلاق ، تميزت بطرافة المنهج ووضوح العرض . وفي أواخر سنة ١٨٧٨ عين مدرساً

واستطاع الشيخ المصلح أن يستعين بالجريدة الرسمية لبث مبادئ الوطنية في نفوس المصريين ، مبيناً للناس أن في الوطن من موجبات الحب ثلاثة أمور : « الأول أنه السكن الذي فيه الغذاء والوقاء والأهل والولد . والثاني أنه مكان الحقوق والواجبات التي هي مدار الحياة السياسية . . والثالث أنه موضع النسبة التي يعلو بها الإنسان ويعز أو يسفل ويذل » . وحث المصريين - حكومة وشعباً - على أن يتعاونوا على الخير ، وعلى أن يتوخوا المنفعة العامة في أعمالهم . ووجه النقد إلى عيوب بيوتنا ومجالسنا ومجتمعاتنا ، فذم الإسراف والتبذير ، وبين مساوئ تعدد الزوجات ، وحمل على الرشوة والمحسوبية ، والإهمال والتكاسل .

وكانت جهود الشيخ ومعاونيه في الصحافة العربية باعثاً لهزمة أدبية واجتماعية في أساليب الكتابة والتحرير . وسار الشيخ في تحرير « الوقائع المصرية » تلك السيرة الإصلاحية ، فكان عجباً حينئذ أن ترى صاحب عمامة أزهرية ، يشرف من غرفة تحرير الجريدة الرسمية على الأمة ، فيقوم من أخلاقها ، ويصلح ما فسد من عاداتها ، ويعلم جرائدها حسن التحرير ، ويربها على الصديق في القول والإخلاص في العمل .

وقامت ثورة عرابي ، ولم يكن محمد عبده في أول الأمر مشايعاً لها ، لاعتقاده أنها تعبر عن مطالب عسكرية محضة . ولكنه حين رأى تطور الأحداث سارع إلى شد أزr العرابيين ، حتى صار أحد الرؤوس المدبرة لشئون الحكومة الوطنية . ولما أخذت نيران الثورة باحتلال الإنجليز لمصر ، حوكم العرابيون ، وصدر الحكم على محمد عبده بالنفي ثلاث سنين ، فرحل إلى سوريا سنة ١٨٨٣ . ولم تطل إقامته بها ، إذ دعاه أستاذه جمال الدين إلى اللحاق به في باريس ، فلبى الدعوة ، وهبط أرض فرنسا لأول مرة في مستهل سنة ١٨٨٤ :

وكان أول عمل للشيخ محمد عبده في باريس هو أنه اشتغل مع السيد جمال الدين بتأليف « جمعية العروة الوثقى » . وقد وضع الشيخ صيغة ذلك العهد الجميل الذي ارتبط به أعضاء الجمعية . وهذا نصه :

« أقسم بالله العالم بالكل والجزئ ، والجل والخفى ، القائم على كل نفس بما كسبت ، الآخذ لكل جارحة بما اجترحت ، لأحكم بكتاب الله في أعمال وأخلاق بلا تأويل ولا تفصيل . . ولأجيب داعيه فيها دعا إليه ، ولا أنقاعد عن تلييته في أمر ولا نهى ، ولأدعون لنصرته ، ولأقومن بها ما دمت حياً ، لا أفضل على الفوز بها مالا ولا ولداً .

أقسم بالله مالك روحى ومالى ، القابض على ناصيتي ، المصرف لإحساسى ووجدانى ، الناصر لمن نصره ، الخاذل لمن خذله ، لأبذل ما في وسعى لإحياء الأخوة الإسلامية ، ولأنزلها منزلة الأبوة والبنوة الصحيحتين ، ولأعرفها كذلك لكل من ارتبط برابطة العروة الوثقى ، وانتظم في عقد من عقودها ، ولأراعينها في غيرهم من المسلمين ، إلا أن يصدر عن أحد ما يضر بشوكة الإسلام ، فاني أبذل جهدى في إبطال عمله المضر بالدين ، وآخذ على نفسى في أثره مثل ما آخذ في المدافعة عن شخصى » .

ثم شرع هو وأستاذه يعدان العدة لإنشاء جريدة لتكون لسان حال الجمعية ، و « للدفاع عن حقوق الشرقيين عموماً والمسلمين خصوصاً ، وتنبه بعض الخافلين منهم لما فيه خيرهم » .

٢ - العروة الوثقى

(١) بشار الدعوة إلى الثورة التحررية :

من كان يظن أن جريدة أسبوعية صغيرة ، تطبع وتصدر باللغة العربية في قلب العاصمة الفرنسية ، وتحرر في حجرة ضيقة ، على سطح منزل من المنازل القائمة على

أو سياسى فى هذا الشرق إلا وهذا الكتاب من بعض
مصادره .

حقاً إن للعبرية قدرة عجيبة على اختراق حجب
الزمان ، واستشفاف سير التاريخ . والسيد الأفغانى
والإمام محمد عبده قد استطاعا أن خلفا لأبناء هذا الجيل
صفحات نفروها ، فيخيل إلينا أنها كتبت فى أيامنا هذه
مع أنه قد مضى على كتابتها أكثر من ثمانين سنة .

(ب) أهداف العروة الوثقى :

صحت عزيمة الأفغانى ومحمد عبده على إصدار
« العروة الوثقى » فى أوروبا سنة ١٨٨٤ . وفى رسالة
من باريس بعث بها الشيخ محمد عبده فى ١١ من
أبريل من تلك السنة إلى صديقه الشاعر الإنجليزى
« ولفرد بلنت » مؤلف كتاب « التاريخ السرى لاحتلال
الإنجليز لمصر » ، نرى الشيخ المصرى يُلخص أهداف
« العروة الوثقى » فى أمرين :

١ - صون استقلال الشعوب الشرقية من عدوان
الدول الغربية .

٢ - وإقلاق بال الحكومة الإنجليزية ، حتى ترجع
عن أعمالها المثيرة لخواطر العرب والمسلمين .

والواقع أن من تأمل صفحات هذه الجريدة وجدها
تفتن فى أساليب التأليب على الاستعمار الغربى ، وتحذير
الشرقيين من الوقوع فى حباله ، حتى أنها تلجأ أحياناً
إلى رواية بعض الأساطير تقريباً للفكرة ، وعندئذ
يتضح مقصدها من الرواية . مثال ذلك أسطورة
« الهيكى العظيم » الذى اشتهر عنه أنه يصرع كل من
أوى إليه ، فكان ذلك نذيراً بالخطر لكل من يقترب
منه ، حتى تشجع رجل يائس واقتحم بابه متحدياً
لموت . ولما توسطه لم يجد شيئاً مما توهم الناس ، وإنما
سمع أصواتاً مزعجة ، كلها وعيد وتهديد وتخويف
وتويل . ولكن الرجل لم يأبه لذلك ومضى فى طريقه

مقربة من ميدان « المادلين » بباريس ، وترسل سرا إلى
الأقطار الشرقية ، خشية أن ترمقها العيون وكأنها
إحدى المحرمات أو المهربات ! من كان يصدق أن
هذه الجريدة ، ذات الموارد المادية المحدودة ، تستطيع
بمقالاتها الثورية الملهبة ، ونداءاتها الوطنية المشتعلة ،
أن تقلق بال الحكومة البريطانية ، حتى أنها سعت لمنع
دخولها إلى الهند ومصر وسوريا والسودان ، وحملت
مجلس النظار المصرى - برئاسة نوبار باشا الأرمنى -
على إصدار قرار بمصادرة أعداد الجريدة ، وفرض
غرامة مالية على كل من تسول له نفسه أن يقرأها ؟

هذه الجريدة هى « العروة الوثقى » . وليس
بعجيب أن يكون هذا شأنها فى نظر الإنجليز ، وهم
يعرفون أن مديرها السيد جمال الدين الأفغانى ، ورئيس
تحريرها الشيخ محمد عبده . وليس بعجيب كذلك أن
يكون للعروة الوثقى ذلك الأثر العميق فى نفوس
قرائها ، وقد كانت أول جريدة عربية تصدر فى
أوروبا عقب الاحتلال البريطانى لمصر .

وعلى الرغم من أن أجل الجريدة كان قصيراً
بسبب ما اتخذته الحكومة البريطانية من تدابير شديدة
لعرقله أعمالها ، فقد استطاعت أن تترك آثاراً بعيدة
فى أبناء الشرق عموماً ، وفى أبناء العروبة خصوصاً :
حيث إلهم طلب الحرية ، وبثت فيهم روح الوطنية ،
وأحييت عندهم الشعور بالكرامة الإنسانية ، وزكت
فى نفوسهم أخلاق الرجال .

و « العروة الوثقى » التى لم يظهر منها إلا ثمانية
عشر عدداً ، قد جمعت فى كتاب هو اليوم يحل حافل
لتاريخ الثورة التحريرية التى قادها هذان الزعميان
الشرقيان ، وبقيت صفحات الكتاب منذ أواخر القرن
التاسع عشر حتى يومنا هذا مصدراً يشع بروحيهما
الكبيرين ، حتى أنه ما من مفكر اجتماعى أو دينى

« السلطنة » ، ومظاهر الفخفخة ! « بل قد يطلبون المعونة من الأجنبي على أبناء أمتهم استبقاءً لذلك الشبح البالي والنعيم الزائل » .

٣ - نصوص من العروة الوثقى

يحلولى فى هذا المقام أن أقرر أننى منذ ربع قرن من الزمان ، قد درجت على معاودة النظر ، من حين إلى حين ، فى صفحات العروة الوثقى ، وكأنى أسمع حين أقرأها صوت الزعيمين الكبيرين ، فيذهب فى الفكر مذاهب شتى ، وأتخيل تارة أنهما يوجهان الخطاب إلى أبناء الشرق المنقسمين على أنفسهم ، وتارة أخرى إلى الذين ارتضوا أن يكونوا عملاء للاستعمار الغربى البغيض . ولنستمع الآن إلى مقتطفات مما كتبت « العروة الوثقى » تحدث قراءها عن الوحدة والسيادة ، والدفاع عن الوطن ، والخيانة ، والاستعمار ، والرجوع إلى الدين ، والقضاء والقدر ، والجن ، والشرف ، والأمة وسلطة الحاكم المستبد ؛ ونحن نقدمها نماذج حية رائعة من الأدب السياسى الرصين الذى يعالج شئوننا الاجتماعية العامة بروح إنسانى عميق :

(أ) الوحدة والسيادة :

« أمران خطيران تستلزمهما ضرورات الحياة ، ونحث عليهما مبادئ التربية ، وترشد إليهما تعاليم الدين ، وهما النزوع إلى الوحدة والسعى إلى السيادة : وبقدر ما يرسخ هذان الأمران فى الأمة تكون عزيزة الجانب موفورة الكرامة مستعدة للبقاء .

« الوحدة تواصل وتقارب محدثه شعور كل فرد من أفراد الأمة بمنافعها ومضارها . وهذا الشعور هو ما يبعث كل واحد على التفكير فى أحوال أمته ، فيجعل جزءاً من وقته للبحث فيما يرجع إليها بالشرف والرفعة وما يدفع عنها طوارق الشر والغيلة . ولا يكون همه بالنظر فى صالح أمته أقل من همه بالنظر فى أحواله

إلى آخر الهيكل رابط الجأش ، فإذا اللعبة تنكشف : ينحل الطلمس ، وينشق الجدار ، ويتفتح الكنز ، ويحمل الرجل منه ما شاء بغير حساب . ويكلم حينئذ حقيقة حجبتها عن الناس « حرب الأعصاب » وهى أن هلاك من هلك قبله ممن دخلوا الهيكل ، إنما كان بالفرع من تلك الأصوات المتوعدة والأخطار المتوهمه !

وتعقب « العروة » على تلك الأسطورة فتقول : « وبريطانيا العظمى هيكل عظيم يأوى إليه المغرورون إذا أوحشت نفوسهم ظلمات السياسة ، فتدركهم المنية بمزعجات الأوهام . وكم هلك بين جدران « الهيكل البريطانى » من لا مبررة لهم ولا ثبات لجأشهم ! وأخشى أن يسوق اليأس إلى ذلك الهيكل رجلاً قوى المبررة ، مزدرباً للحياة الذليلة ، فما تكون إلا هنية حتى يصعد فيها صوت اليأس فينقض الجدار ، وينحل هذا الطلمس الأعظم » .

ولم تقف العروة عند حد التحذير من السياسة الاستعمارية الغربية ، بل دأبت على التنديد بالزعماء والحكام فى الشرق الذين غفلوا عن مراى هذه السياسة فكانوا أعوانها فى بلادهم ، قالت : « فكان التجارب لا تعلم الشرقيين ، وكان الحن لا تربهم ، مع أن الواقع وعبر التاريخ تدلنا على أن المستعمرين ، فى ماضيهم وحاضرهم ، إنما يملكون البلاد بأيدي سكانها : يرى الأمير ، أو الزعيم الشرقى ، النازلة فى أرض جاره ، فيظن أن النازلة خاصة بغيره ، فيلهو عنها .. مثل الشرقيين فى ذلك مثل الأغنام ، تساق إلى الذبح واحداً بعد واحد حتى تغنى ، وسائر القطيع فى غفلة عما يجرى .. »

كذلك حملت العروة على ذلك الفريق من الشرقيين الذين يخونون أوطانهم ويختارون موالاة الأجنبي ، ويرضون أن يكونوا أعواناً له على امتلاك بلادهم ، قانعين من ذلك كله بألقاب « الإمارة » وأسماء

الخاصة : ثم لا يكون فكره في ذلك فكراً عقيماً ، قصاره أن يدور على الألسنة ، ويجرى مع الخيال ، بل يكون استبصاراً واعياً تتبعه عزيمة قوية يصدر عنها عمل بناء يثابر على استكمالها بقدر ما في طاقته .

« وأما السعى لإعلاء كلمة الحق وتثبيت سيادة الأمة فلا نجد آية من آيات الكتاب العربي المبين إلا وهي داعية إليه جاهرة بمطالبة المؤمنين بالجد فيه ، حاضرة عليهم أن يتوانوا في أداء المفروض منه .

ولا ريب أن هذا الوعي القومي المتمثل في الشعور بالوحدة والسيادة منبث عن الوعي الإنساني الذي يجعل المواطنين « محسون أن شأن الأمة في المكان الأول من الاعتبار ، وأن الشئون الخاصة في المنزلة الثانية منه ، ويعملون لا يقفون فيما يحسون عند جلب المصالح الموقوتة ودرء المفساد الحاضرة » ، بل يمدون أبصارهم إلى مستقبل الأمة في أوسع آفاقه ، ويعملون على صيانة حياتها كأعز ما تكون ودائع السلف الصالحين عند الخلف الأبرار .

« وإذا تصفحنا تاريخ الشعوب في وجودها وفنائها وجدنا هذه سنة الله في الجماعات البشرية : حفظها من الوجود على مقدار حفظها من الوحدة ومبلغها من العظمة على حسب تمكنها من السيادة . وما انحط شأن قوم وما هبطوا عن مكانتهم إلا عند لهومهم بما في أيديهم وقناعتهم بما تسنى لهم ، ووقوفهم على أبواب ديارهم ينظرون طارقهم بالسوء . وما أهلك الله قبيلة إلا بعد ما رزقوا بالافتراق وابتلوا بالشقاق ، فأورثهم ذلاً طويلاً وعذاباً ويلاً يسلمهم إن عاجلاً أو آجلاً إلى فناء محتوم .

« إن هذين الأمرين ، الوحدة والسيادة ، ركنان شديدان من أركان الإسلام . وقد بلغت مكانة الوحدة في الشريعة الإسلامية أسنى درجة في الرعاية الدينية ، حتى جعل لإجماع الأمة واتفاقها على أمر من الأمور

كاشفاً عن حكم الله ، وعُدَّ الخروج عليه مروقاً من الدين .

« إن الميل للوحدة والتطلع للسيادة وصدق الرغبة في حفظ حوزة العروبة — كل هذه صفات كامنة في نفوسكم . ولكن دهاكم ما ألهاكم عما يوحي به الدين في قلوبكم ، وأذهلكم أزماناً عن سماع صوت الحق ينادىكم بين جوانحكم ، فسوتهم وما غوتهم ، وزلتم وما ضلتم ، ولكنكم حرتم وتهم . فثللكم مثل جواب المجاهيل من الأرض في الليالي المظلمة : كل يطلب عوناً وهو معه لا يهتدى إليه !

(ب) لإيقاظ الوعي لمقاومة الاستعمار (١) :

« قد خفيت مذاهب الطامعين أزماناً ثم ظهرت ، وأوغل الأقوياء من الأمم في سيرهم بالضعفاء حتى أذهلهم عن أنفسهم ، وبلغوا بهم من الضيم حداً لا تحتمله النفوس البشرية . وذهب قوم إلى ما يسوله الوهم ، فظنوا أن القوة الآلية وإن قل عملها يدوم لها السلطان على الكثرة العددية وإن اتفقت آحادها ، بل زعموا أنه يمكن استهلاك اللحم النفير في الزر اليسير ، وهو زعم يأباه القياس ، بل يبطله البرهان : فإن تقلبات الحوادث في الأزمان البعيدة والقريبة ناطقة بأنه إن ساغ أن عشيرة قليلة العدد فزيت في سواد أمة عظيمة ونسيت تلك العشيرة اسمها ونسبتها ، لم يجز في زمن من الأزمان إحياء أمة تماثلها في العدد ، وإن بلغت القوة أقصى ما يمثله الخيال .

« إن النفوس البشرية ، وإن بلغت من فساد الطبع والعادة ما بلغت ، إذا كثر عديدها تحت جامعة معروفة لا تحتل الضيم إلا إلى حد يدخل تحت الطاقة . فإذا تجاوز الاستطاعة عادت النفوس إلى قواها ، واتمست خلاصتها ؛ ولن تعدم عند الطلب رشاداً . .

(١) نشر هذا في « العروة » بعد احتلال الانجليز لمصر .

« إن مجاوزة الحد في الاعتداء تنسى الأمم ما بينها من الاختلاف في الجنسية والمشرّب ، فترى الاتحاد لدفع ما يعمها من الخطر ألزم من التحزب للجنس والمذهب .

« أبعد هذا يأخذنا العجب إذا أحسننا حركة فكرية في أغلب أنحاء المشرق في هذه الأيام ؟ كل يطلب خلاصاً ، وينتحل لذلك من الوسائل والأسباب ما يصل إليه فكره . وإن العقلاء في أصقاعه يتفكرون في جعل القوى المتفرقة قوة واحدة ، ويمكن لها القيام بحقوق الكل . . .

« بلغ الاجحاف بالشرقيين غايته ، وأدرك المتغلب منهم نكايته ، خصوصاً في المسلمين منهم . ولم تبق طبقة من الطبقات إلا وقد مسها الضر من إفراط الطامعين في أطعاهم ، خصوصاً من جراء هذه الحوادث التي بذرت بذورها في الأراضي المصرية من نحو خمس سنوات بأيدي ذوى المطامع فيها . . .

« الحالة السيئة التي أصبحت فيها الديار المصرية لم يسهل احتمالها على نفوس المسلمين عموماً . إن مصر تعتبر عندهم من الأراضي المقدسة ، ولها في قلوبهم منزلة لا يحتلها سواها ، نظراً لموقعها من الممالك الإسلامية ولأنها باب الحرمين الشريفين : فإن كان هذا الباب أميناً كانت خراطير المسلمين مطمئنة على تلك البقاع ، وإلا اضطربت أفكارهم . . .

« إن الفجعة بمصر حركت أشجاناً كانت كامنة ، وسرى الألم في أرواح المسلمين سريان الاعتقاد في مداركهم ، وهم من تذكّار الماضي ومراقبة الحاضر يتنفسون الصعداء ، ولا تأمن أن يصير التنفس زفيراً ، بل زفيراً عاماً » .

(ج) خائن الوطن : عميل الأعداء :

بعد أن نددت « العروة » بالكثيرين من الشرقيين الذين يخونون أوطانهم ، ويختارون موالة الأجنبي ،

ويرضون أن يكونوا أعواناً له على امتلاك بلادهم ، قانعين من ذلك بألقاب وأسماء ومظاهر زائلة ، قالت : « لسا نعى بالخائن من يبيع بلاده بالنقد ، ويسلمها للعدو بشمن بخس - وكل من تباع به البلاد فهو بخس - بل خائن الوطن من يكون سبياً في خطوة بخطوها العدو في أرض الوطن ، بل من يدع قدماً للعدو تستقر على تراب الوطن وهو قادر على زلزلتها : ذلك هو الخائن في أى لباس ظهر ، وعلى أى وجه انقلب . . .

« القادر على فكر يديه ، وتدبير أيّته ، لتعطيل حركات الأعداء ثم يقصر فيه ، فهو الخائن . . . ولا عار على أمة قليلة العدد ، ضعيفة القوة ، إذا تغلبت عليها أمة أشد منها قوة وأكثر سواداً وقهرتها بقوة السلاح ، وإنما العار الذي لا يمحوه الدهر ، هو أن تسعى الأمة أو أحد رجالها أو طائفة منهم ، لتحكّم أيدي العدو من نواصبيهم ، إما غفلة عن شئونهم ، أو رغبة في نفع وقى ، فيكونون باحثين عن حتفهم بظلفهم . . . »

(د) الدفاع عن الوطن واجب طبيعي :

« المدافعة عن الوطن أمر طبيعي وفرض معيشي ، يكاتف في دعوة الطبيعة إليه الميل إلى الطعام والشراب : فليس يمدح القائمون به ولا يثني عليهم في أدائه » . وقالت في هذا المعنى أيضاً : « إن لأبناء الأمة العربية يقيناً بما جاء في دينهم . ولكن ليس على صاحب الإيمان بدين أن يقوم بما فرض الله عليه في ذلك الدين ؟ لا ريبة في أن المؤمن يسره أن يعلمه الله صادقاً لا كاذباً . وأى صدق تظهره الفتنة ويمتاز به الصادق من الكاذب إلا الصدق في العمل ؟ هل يود العربي أن يعمر ألف سنة في الدل والموان ، وهو يعلم أن ازدرائه للحياة الدلية هو دليل الإيمان الراسخ ؟ أنرضى ونحن المؤمنون ، وقد كانت لنا الكلمة العليا ، أن نقصر على الدلة والمسكنة ، وأن يستبد في ديارنا وأموالنا من لا يذهب مذهبنا ولا يحترم شريعتنا ، ولا يعترف لنا بحق ، ولا يراعى ذمة ولا عهداً

(هـ) أسوة للشرقيين : الحزم والعزم :

« إن أبناء الأمم الغربية إذا عمدوا إلى قصد لا يفترون في طلبه ، وعلو المهمة فيهم يجعل لديهم كل صعب سهلاً ، وكل بعيد قريباً : يقتحمون المخاطر لاكتساب الشرف ، وقد بلغوا من محبة المجد حداً لا يروونه غذاء لأرواحهم فقط بل عدوه من مادة النماء لأبدانهم . ولهذا ترى الرجل منهم يحب فيافي أفريقيا ، ويتسم جبال سيديريا ، ويخاطب قبائل وشعوباً لا يعرف لهم لغة ، ولا يألف لهم عادة ولا أخلاقاً ، ويتكبد مشاق الحر والبرد والجوع والعطش ، وينازل الموت مع من يخاطبه من تلك القبائل البعيدة عنه في جميع أوصافهم ، وهو في كل وقت يقع بين أنياب المنيّة منهم ، ثم يخلص بما يقتلر عليه من الوسائل . كل هذا محتمله طلباً لشرف يكسبه لذاته ، أو ابتغاء مجد محصله لأمته .

« ومن هؤلاء ، بل من أحزمهم وأصلبهم صديقنا المهام البطل الشهير المستر « أوكلي » أحد نواب البرلمان الأيرلندي . . ومنهم رجال من عظماء الفرنسيين الأحرار ذهبوا إلى مثل مقصده ، وتوسلوا بمثل وسائله ورجاؤنا أن يكون في هؤلاء أسوة للشرقيين : فلا تقعدهم الأوهام الباطلة ، ولا تثنيهم الأحلام الكاذبة . ولقد كان لهم في أسلافهم أسوة حسنة ، ولكن من الأسف نحتاج في تذكيرهم بما لهم من سابق المجد إلى ذكر أحوال الحاضرين من غيرهم : والله الأمر من قبل ومن بعد .

(و) « القضاء والقدر » لا يعنى « الجبر » أو سلب الاختيار :

مضت سنة الله في خلقه بأن للعقائد القلبية سلطاناً على الأعمال البدنية ، فما يكون في الأعمال من صلاح أو فساد ، فلانما مرجعه فساد العقيدة وصلاحها . . ورب عقيدة واحدة تأخذ بأطراف الأفكار فيتبعها عقائد ومدركات أخرى ، ثم تظهر على البدن بأعمال تلاثم

بل أكبر همه أن يسوق علينا جيوش الفناء حتى يخلّي منا أوطاننا ويستخلف فيها بعدنا أبناء وطنه . .

« إن المولعين بحب الحياة يقضونها من خوف اللذ في ذل ، ويعيشون من خوف الفقر في فقر ، ويتجرعون مرارة الموت في كل لحظة خوفاً من الموت : لا الإيمان بالله يسوقهم إلى مرضاة الله ، ولا الحمية الوطنية تدفعهم إلى ما به فخار بني الإنسان . .

« كل هذه الرزايا التي حلت بأقطارنا ، ووضعت من أقدارنا ما كان قاذفاً ببلاتها ورامينا بسهامها ، إلا افتراقنا وتدابرننا ، والتقاطع الذي نهانا الله عنه في قوله : « ولا تكونوا كالذين تفرقوا واختلفوا من بعد ما جاءهم اليينات » .

« هل كان يمكن للأغراب أن يمزقوا ممالكنا كل ممزق ، وهل كان يلمع سيف العدوان في وجوهنا ، وهل كنا نصلي نيران الأعداء لو أننا أدبنا حقوقاً تطالبنا بها تلك الكلمة التي تطمئن قلوبنا بذكرها وهي كلمة الله العليا ؟ . . أترضون العبودية للأجانب بعد سيادتكم ؟ وماذا تبغون من الحياة إن كانت في ذل وإهانة وفقر وفاقة ، وشقاء دائم ، بين عدو غاشم ؟ أنطمثتون وأنتم بين أجنبي حاكم ، وبغيض شامت ، يرميكم بضعف العقول ونقص الاستعداد ، ويحكم عليكم بأن محالاً عليكم أن تصيروا أمة في عداد الأمم ؟ »

« هل يسوغ لنا أن نرى أعلامنا منكسة ؟ وأملاكنا ممزقة ، ثم لا نبدي حركة ، ولا نجتمع على كلمة ، وندعى مع هذا أننا مؤمنون بالله ؟

« لا والله ، إن المخلصين في إيمانهم ، الواثقين بوعد الله في نصر من ينصر الله ، ذلك الوعد الثابت في قوله : « إن تنصروا الله ينصركم » - لا يتخلفون عن بدل أموالهم وبيع أرواحهم . إن المبصر بنور الله يعلم أنه لا سبيل لنصر الله إلا بالوحدة والوفاق وتعاون المخلصين من المؤمنين .

أثرها في النفس ؛ ورب أصل من أصول الخير وقاعدة من قواعد الكمال إذا عرضت على الأنفس في تعليم أو تبليغ ، شرع يقع فيها الاشتباه على السامع ، فتلتبس عليه بما ليس من قبيلها أو تصادف عنده بعض الصفات الرديئة أو الاعتقادات الباطلة ، فيعلق بها عند الاعتقاد شيء مما تصادفه ؛ وفي كلا الحالين يتغير وجهها ويختلف أثرها ، وربما تتبعها عقائد فاسدة مبنية على الخطأ في الفهم ، أو على خبث الاستعداد ، فتنشأ عنها أعمال غير صالحة ، وذلك على غير علم من المعتقد كيف اعتقد ، ولا كيف يصرفه اعتقاده ؛ والمغرور بالظواهر يظن أن تلك الأعمال إنما نشأت من الاعتقاد بذلك الأصل وتلك القاعدة ؛ ومن مثل هذا الانحراف في الفهم وقع التحريف والتبديل في بعض أصول الأديان غالباً ؛ وكثيراً ما كان هذا الانحراف وما يتبعه من البدع منشأً لفساد الطباع وقبائح الأعمال ، حتى أفضى بمن ابتلاهم الله به إلى الهلاك ، وبئس المصير . وهذا ما يحمل بعض من لا خبرة لهم على الطعن في دين من الأديان أو عقيدة من العقائد الحقة ، استناداً إلى أعمال بعض السذج المنتسبين إلى الدين أو العقيدة .

من ذلك عقيدة القضاء والقدر التي تعد من أصول العقائد في الديانة الإسلامية الحقة ؛ كثر فيها لفظ المغفلين من الإفرنج وظنوا بها الظنون ، وزعموا أنها ما تمكنت من نفوس قوم إلا وسلبتهم الهمة والقوة وحكمت فيهم الضعف والضعفة ، ورموا المسلمين بصفات ، ونسبوا إليهم أطواراً ، ثم حصروا عليها في الاعتقاد بالقدر ، فقالوا : إن المسلمين في فقر وفاقة وتأخر في القوة الحربية والسياسية عن سائر الأمم ؛ وقد فشا فيهم فساد الأخلاق ، فكثر الكذب والنفاق والخيانة والتحاقد والتباغض ، وتفرقت كلمتهم ، وجهلوا أحوالهم الحاضرة والمستقبل ، وغفلوا عما يضرهم وما ينفعهم ؛ وقتلوا بحياة يأكلون فيها ويشربون وينامون ثم

لا ينافسون غيرهم في فضيلة . ولكن متى أمكن لأحدهم أن يضر أخاه لا يقصر في إلحاق الضرر به ، فجعلوا بأسهم بينهم والأثم من ورائهم تبتلعهم لقمة بعد أخرى ، رضوا بكل عارض ، واستعدوا لقبول كل حادث ، وركنوا إلى السكون في كسور بيوتهم ، يسرحون في مرعاهم ، ثم يعودون إلى مأواهم : الأمراء فيهم يقطعون أزممتهم في اللهو واللعب ومعاطاة الشهوات ، وعليهم فروض وواجبات تستغرق في أداؤها أعمارهم ولا يودون منها شيئاً . يصرفون أموالهم فيما يقطعون به زمانهم إسرافاً وتبذيراً ، نفقاتهم واسعة ، ولكن لا يدخل في حسابها شيء يعود على ملتهم بالمنفعة ، يتخاذلون ويتنافرون ، وينوطون المصالح العمومية بمصالحهم الخصوصية . قرب تنافر بين أميرين يضيع أمة كاملة ، كل منهما يخلل صاحبه ويستعدي عليه جاره ، فيجد الأجنبي فيهما قوة فانية وضعفاً قاتلاً ، فينال من بلادها ما لا يكلفه عدداً ولا عدة . شملهم الخوف وعهم الجبن والخور ، يفزعون من الهمس ، ويألمون من اللبس . قعدوا عن الحركة إلى ما يلحقون به الأثم في العزة والشوكة ، وخالفوا في ذلك أوامر دينهم . . وإذا أصاب قوماً من إخوانهم مصيبة أو عدت عليهم عادية لا يسعون في تخفيف مصابهم ولا ينبعثون لمناصرتهم ، ولا توجد فيهم جمعيات ملية كبيرة لا جهرية ولا سرية ، يكون من مقاصدهما إحياء الفيرة ، وتنبيه الحمية ، ومساعدة الضعفاء ، وحفظ الحق من بغى الأقوياء وتسلط الغرباء .

هكذا نسبوا إلى المسلمين هذه الصفات وتلك الأطوار ، وزعموا أن لا منشأ لها إلا اعتقادهم بالقضاء والقدر ، وتحويل جميع مهماتهم على القدرة الإلهية ، وحكموا بأن المسلمين لو داوموا على هذه العقيدة فلن تقوم لهم قائمة ، ولن ينالوا عزاً ولن يعيدوا مجدداً ، ولا يأخلون بحق ولا يدفعون تعدياً ، ولا يهضون

بتقوية سلطان أو تأييد ملك ، ولا يزال بهم الضعف يفعل في نفوسهم . . حتى يؤدي بهم إلى القضاء والزوال (والعياذ بالله) يفنى بعضهم بعضاً بالمنازعات الخاصة وما يسلم من أبدى بعضهم يحصده الأجانب .

واعتقد أولئك الإفرنج أنه لا فرق بين الاعتقاد بالقضاء والقدر وبين الاعتقاد بذهب الجبرية القائلين بأن الإنسان مجبور محض في جميع أفعاله، وتوهموا أن المسلمين بعقيدة القضاء يرون أنفسهم كالريشة المعلقة في الهواء ، تقلبها الرياح كيفما تميل . ومتى رسخ في نفوس قوم أنه لا اختيار لهم في قول ولا عمل ولا حركة ولا سكون وإنما جميع ذلك بقوة جابرة وقدرة قاسرة فلا ريب تتعطل قواهم ويفقدون ثمرة ما وهبهم الله من المدارك والقوى وتمحى من خواطرهم داعية السعي والكسب ، وأجدر بهم بعد ذلك أن يتحولوا من عالم الوجود إلى عالم العدم .

هكذا ظنت طائفة من الإفرنج ، وذهب مذهبها كثيرون من ضعفاء العقول في المشرق . ولست أخشى أن أقول : كذب الظان وأخطأه الوهم وبطل الزاعم . لا يوجد مسلم في هذا الوقت، من سني وشيعي وزيدي وإسماعيلي ووهابي وخارجي، يرى مذهب الجبر المحض ويعتقد سلب الاختيار عن نفسه بالمرة ، بل كل من هذه الطوائف المسلمة يعتقدون بأن لهم جزءاً اختيارياً في أعمالهم ، ويسمى بالكسب ، وهو مناط الثواب والعقاب عند جميعهم ، وأنهم محاسبون بما وهبهم الله من هذا الجزء الاختياري ومطالبون بامثال جميع الأوامر الإلهية والنواهي الربانية الداعية إلى كل خير ، الهادية إلى كل فلاح . وأن هذا النوع من الاختيار هو مورد التكليف الشرعي ، وبه تتم الحكمة والعدل .

الاعتقاد بالقضاء يؤيده الدليل القاطع ، بل ترشد إليه الفطرة . وسهل على من له فكر أن يلتفت إلى أن كل حادث له سبب يقاربه في الزمان ، وأنه لا يرى

من سلسلة الأسباب إلا ما هو حاضر لديه ، ولا يعلم ماضيها إلا مبدع نظامها ، وأن لكل منها مدخلا ظاهراً فيما بعده بتقدير العزيز العليم . وإرادة الإنسان إنما هي حلقة من حلقات تلك السلسلة ، وليست الإرادة إلا أثراً من آثار الإدراك ، والإدراك انفعال النفس بما يعرض على الحواس وشعورها بما أودع في الفطرة من الحاجات . .

الاعتقاد بالقضاء والقدر إذا تجرد عن شناعة الجبر يتبعه صفة الجراءة والإقدام وخلق الشجاعة والبسالة ، ويبعث على اقتحام المهالك التي توجف لها قلوب الأسود وتنشق منها مرائر النمر ، هذا الاعتقاد يطبع الأنفس على الثبات واحتمال المكار والمقارعة الأهوال ، ويحللها بحل الجود والسخاء ، ويدعوها إلى الخروج من كل ما يعز عليها ، بل يحملها على بذل الأرواح والتخلي عن نضرة الحياة : كل هذا في سبيل الحق الذي قد دعاها للاعتقاد بهذه العقيدة .

الذي يعتقد بأن الأجل محدود ، والرزق مكفول ، والأشياء بيد الله يصرفها كما يشاء ، كيف يرهب الموت في الدفاع عن حقه وإعلاء كلمة أمته أو ملته والقيام بما فرض الله عليه من ذلك ؟ وكيف يخشى الفقر مما ينفق من ماله في تعزيز الحق وتشديد الجهد ، على حسب الأوامر الإلهية وأصول الاجتماعات البشرية ؟ ورجاؤنا في الراغبين من علماء العصر أن يسعوا جهدهم لتخليص هذه العقيدة الشريفة من بعض ما طرأ عليها من لواحق البدع وأن يذكروا العامة بسنن السلف الصالح وما كانوا يعملون ، وينشروا بينهم ما أثبتته أئمتنا رضي الله عنهم كالشيخ الغزالي وأمثاله من أن التوكل والركون إلى القضاء إنما طلبه الشرع منا في العمل لا في البطالة والكسل . وما أمرنا الله أن نهمل فروضنا ونهمل ما أوجب علينا بحجة التوكل عليه . فتلك حجة المارقين الخائدين عن الصراط المستقيم .

(ز) الجبن مصدر الرذائل الاجتماعية :

« ماذا يقعد بالنفوس عن العمل ؟ وماذا ينحدر بها في مزالق الزلل ؟ إذا ردت المسيبات إلى أسبابها ، وطلبت الخفاتي من حدودها ورسومها ، وجدنا لهذا علة هي أم العلل : الجبن .

الجبن هو الذي أوهى دعائم الممالك فهدم بناءها ، هو الذي قطع روابط الأمم فحل نظامها . هو الذي أوهن عزائم الملوك فانقلبت عروشهم . هو الذي يسهل على النفوس احتمال الذلة ، ويهون عليها حمل نير العبودية الثقيل .

ماذا يحمل الخائنين على الخيانة في الحروب الوطنية ؟ أليس هو الجبن ؟ ماذا يبسط أيدي الأذنياء لدينية الارثشاء ؟ أليس هو الجبن ؟ ربما تتوهم بعد المثال فتأمل ، فإن الخوف من الفقر يرجع بالحقيقة إلى الخوف من الموت ، وهو علة الجبن . سهل عليك أن تعتبر هذا في الكذب والنفاق وسائر أنواع الأمراض المفسدة لمعيشة الإنسان . الجبن عار على كل ذى فطرة إنسانية خصوصاً الذين يؤمنون بالله ورسله واليوم الآخر ...

ينبغي أن يكون أبناء الملة الإسلامية بمقتضى أصول دينهم أبعد الناس عن هذه الصفة الرديئة — الجبن — فإنها أشد الموانع عن أداء ما يرضى الله . . يعلم قراء القرآن أن الله قد جعل حب الموت علامة الإيمان ، وامتنحن الله به قلوب المعاندين . . الإقدام في سبيل الحق ، وبذل الأموال والأرواح في إعلاء كلمته أول سمة يتسم بها المؤمنون : لم يكتف الكتاب الإلهي بأن تقام الصلاة ، وتؤتي الزكاة ، وتكف الأيدي ، وعد ذلك مما يشترك فيه المؤمنون والكافرون والمنافقون ، بل جعل الدليل الفرد هو بذل الروح في إعلاء كلمة الحق والعدل الإلهي ، بل عده الركن الوحيد الذي لا يعتد بغيره عند فقده .

لا يظن ظان أنه يمكن الجمع بين الدين الإسلامي وبين الجبن في قلب واحد . كيف يمكن هذا وكل جزء من هذا الدين يمثل الشجاعة ، ويصور الإقدام ، وأن عماده الإخلاص لله والتخلي عن جميع ما سواه لاستحصال رضاه .

المؤمن من لا ينتظر بنفسه إلا إحدى الحسينين ، إما أن يعيش سيداً عزيزاً ، وإما أن يموت مقرباً سعيداً وتقصع روحه إلى أعلى عليين . . من يتوهم أنه يجمع بين الجبن وبين الإيمان بما جاء به محمد — صلعم — فقد غش نفسه وغرر بعقله ، ولعب به هوسه وهو ليس من الإيمان في شيء .

(ح) الشرف وحقيقته :

« كلمة يهتف بها أقوام مختلفة من الناس ، إلا أن أكثرهم عن حقيقة معناها غافلون : فئة ترى الشرف في تشييد القصور ، والتعالى في البنيان ، وزخرفة الحوائط والجدران ، ووفرة الخدم والحشم ، واقتناء الجياد وركوب العربات .

وفئة أخرى تتوهم أن الشرف في لبس الفاخر من الثياب ، والتزين بالوان الألبسة وأنواعها ، والتخلي بحلى الجواهر الثمينة ، مرصعة بالأحجار الكريمة ، كالألماس والياقوت والزمرد ونحوها .

وفئة تتخيل الشرف في الألقاب والرتب ، كالبيك والباشا ، أو في الوسامات المعروفة بالنياشين ، وعلو أسمائها : كالأول من الصنف الفلاني ، والثاني من الدرجة الفلانية .

حتى أنك ترى الرجل يسلب مال أخيه وينهب ثروة أقاربه وذويه أو يبن ملته ومواطنيه ليشيد بما يصيب من السمحة قصرأ . . ويقم حراساً من الممالك ، وخفراء من الغلمان ، ويظن بذلك أنه نال مجداً أبدياً . . ونجد الآخر يذهب في الكسب أشنع مما يذهب الأول ،

ليكتسى برفع الثياب ، ويتزين بأجمل الخلى :
ويعبّر عن حاله بهذا بلفظ الشرف ، ويتوهم أنه
وصل الحقيقة من معناه . ومنهم ثالث يسهر ليله
ويقطع نهاره بالفكر فى وسيلة ينال بها لقباً من تلك
الألقاب ، أو يحصل بها وساماً أو يستفيد وشاحاً ،
وسواء عنده الوسائل يطلبها أياً كان نوعها ، وإن
أنضت إلى خراب بلاده أو إذلال أمته أو تمزيق ملكه :
وعنده أنه رقى الذروة من معنى الشرف !

نحن نرى هذه الأوهام قائمة مقام الحقائق فى أذهان
كثير من الناس ، ولكن لا نظنها طمست عين الحق
فيهم حتى عموا عن إدراك خطتهم وانحرافهم عن
الصواب فى وهمهم : ماذا يجد من نفسه المياهى بقصوره
وولداته وحواره ؟ ألا يحس من نفسه أنه وإن حاز منها
أعلى ما يتصوره العقل ، فذاته التى هى أعز لديه من
جميع ما كسب لم تستفد شيئاً من الكمال ، وأن جميع
ما حصله فهو أجنبي عنه ، وليس له نسبة إليه إلا نسبة
العناء فى تحصيله ؟ .. ماذا يشعر به المفاخر بحليه ولباسه
إذا تجرد منه وخلأ بنفسه ، إن لم يكن لذاته حلية من
الفضيلة وزينة من الكمال ، ألا يكون هو وعراة الفقراء
سواء ؟ ألا يجد من سره عند المفاخرة أنه يجول مع
الغانيات وربات الخدور فى ميدان واحد ؟ ماذا يتصور
الزاهى برتبته ، المعجب بوسامه ، إن لم يكن قبل وسامته
أو الصعود لرتبته على حال تيجل أو كمال ييجل ؟ أليس
يشعر أنه لو سلب الوسام أو نزع عنه الوشاح ، يعود
إلى منزلته من الاحتقار ؟ فإن نال الكرامة عند بعض
السذج واللقب معلق عليه ، أليس ذلك تعظيماً للقب
لا للملقب به ؟ ألا تكون هذه الكرامة عارضاً سريع
الزوال بل ربما ظاهر لا يمس بواطن القلوب ؟ ..

إذا ذكر الإسكندر الأكبر هل يخطر بالبال إن
كان له قصر أو لا ؟ أى أبله يطلب سيرة نابليون الأول
فى آثار قصر كان يسكنه أو فى خرق ثياب كان

يلبسها ؟ وهل بلغ عظماء العالم ما بلغوا من مقامات
الشرف بعد ما شيدوا وزينوا وترفهاوا وتنعموا ، أم كان
جميع ما ينالون من ذلك بعد أن يسودوا ويفتحوا
ويغلبوا وبأخذوا بالنواصى ؟

خدع قوم بالأحلام وغرهم الأوهام ، ففرطوا
فى شئون بلادهم ، وباعوا مجدها الشامخ بتلك الأسماء
التي لا مسمى لها ، وزعموا وإن لم تطاوعهم ضمائرهم
أنهم رقا من مكانة الشرف وإن كان خاصاً بهم بعد
ما علموا أن الرتب والنياشين جاوزت حدها ، ونالها
غير أهلها . فلو أنهم أصغوا لما تحدثهم به سرائرهم ،
ورمقوا بأبصارهم ما يحيط بهم ، لعلموا أنهم فى أخس
ال منازل وأبعد المزاجر ، وأدركوا خطأهم فى معنى
الشرف وجورهم عن جادة الصواب فى طلبه .

لو أحسوا بما رزئت به أوطانهم ، وما لصق من
الذل والعار بذراريهم ، لطرخوا الوشاحات ونبدوا
الوسامات ، ولبسوا أثواب الحداد ، ونفروا خفاة
وتقالاً لطلب الشرف الحقيقى .

الشرف بهاء للشخص .. ومشرق ذلك البهاء عمل
يأتيه صاحبه ، يكون له أثر حسن فى أمته أو بنى ملته ،
أو فى النوع الإنسانى عامة ، كإنقاذ من تهلكة ، أو
كشف لجهالة ، أو تنبيه لطلب حق سلب ، أو تذكير
بمجد سبق ، أو لإنهاض من عثرة ، أو إيقاظ من غفلة ،
أو إرشاد لخير يعم ، أو تحذير من شر يغم ، أو تهذيب
أخلاق ، أو تثقيف عقول ، أو جمع كلمة وتجديد
رابطة ، أو إعادة قوة وانتشال من ضعف ، أو إيراد
حماية : من أتى عملاً من الأعمال له أثر من هذه الآثار
فهو الشريف وإن كان يسكن الخصاص والأكواخ ،
ويلبس الدلوق والأسهال ، ويقتات بنبات البر ..
ويضرب فى كل واد ويتردد بين الرنى والوهاد .. له
من روحه قصور شاهقة وغرفات شائقة وجمال باهر
ونور زاهر .. إليه يصعد الكلم الطيب ، والعمل

الصالح يرفعه إلى أعلى عليين ، حياة طيبة في القلوب ، وعزة مشرقة في جبهة الرمان . .

هكذا تمنح العناية الإلهية هذه الكرامة لصاحب العمل الشريف ما دام حياً ، فإذا غابت شمسُه عن أفق هذا العالم لم تحجب أشعة ضيائه التي فاضت منه على نجوم هاديات وبلور منيرات . نعم إنه يموت ويتوارى خلف حجاب العدم بحسبه ، ولكنه قائم في الأفتدة ، شاهد على الألسنة ، حتى يرزق عند ربه . ونعمت الحياة حياته ، ولئلا هذا فيعمل العاملون .

(ط) الأمة وسلطة الحاكم المستبد :

« إن الأمة التي ليس لها في شئونها حل ولا عقد ، ولا تستشار في مصالحها ، ولا أثر لإرادتها في منافعها العمومية ، وإنما هي خاضعة لحاكم واحد ، لإرادته قانون ، ومشيتته نظام ، يحكم بما يشاء ويفعل ما يريد ، فتلك أمة لا تثبت على حال واحد ، ولا ينضبط لها سر ، فتعورها السعادة والشقاء ، ويتداولها العلم والجهل ، ويتبادل عليها الغنى والفقر . . وكل ما يعرض عليها من هذه الأحوال ، خيرها وشرها ، فهو تابع لحال الحاكم ، فان كان حاكمها عالماً حازماً ، أصيل الرأي ، على المهمة ، رفيع المقصد ، قويم الطبع ، ساس الأمة بسياسة العدل ، ورفع فيها منار العلم ، ومهد لها طريق اليسار والثروة ، وفتح لها أبواباً للتفنن في الصنائع والحذق في جميع لوازم الحياة ، وبعث في أفراد المحكومين روح الشرف والنخوة ، وحملهم على التحلي بالمزاي الشريفة من الشهامة والشجاعة ، وإباء الضيم ، والأتفة من الذل . . وتقدم بهم إلى كل وجه من وجوه الخير .

وإن كان حاكماً جاهلاً ساء الطبع ، سافل المهمة ، شرهاً ، متعلماً ، جباناً ، ضعيف الرأي ، خسيس النفس ، معوج الطبيعة — أسقط الأمة بتصرفه إلى مهاوى الخسران ، وضرب على نواظرها غشاوات

الجهل ، وجلب عليها غائلة الفاقة والفقر ، وحاد في سلطته عن جادة العدل ، وفتح أبواباً للعدوان ، فيتغلب القوى على حقوق الضعيف ، ويختل النظام وتفسد الأخلاق ، ويغلب اليأس ، فتمتد إليها أنظار الطامعين ، وتضرب الدول الفاتحة بمخالبها في أحشاء الأمة .

عند ذلك إن كان في الأمة رمت من الحياة ، وبقيت فيها بقية منها وأراد الله بها خيراً اجتمع أهل الرأي وأرباب المهمة من أفرادها ، وتعاونوا على اجتثاث هذه الشجرة الخبيثة واستئصال جذورها قبل أن تنشر الرياح بذورها وأجزاءها السامة القاتلة بين جميع الأمة ، فقيمها وينقطع الأمل من العلاج ، وبادروا إلى قطع هذا العضو قبل أن يسرى فسادُه إلى جميع البدن فيمزقه وغرسوا لهم شجرة طيبة أصلها ثابت وفرعها في السماء ، وجددوا لهم بنية صحيحة ، سالمة من الآفات : « استبدلوا الخبيث بالطيب » . وإن انحطت الأمة عن هذه الدرجة ، وتركت شئونها بيد الحاكم الأبله الغاشم يصرفها كيف يشاء ، فأندرها بمحض العبودية ، وعناء الذلة ، ووصمة العار بين الأمم ، جزاءً على ما فرطوا في أمورهم ، وما ربك بظلام للعبيد .

(ي) الإصلاح الجواني : الرجوع إلى الدين :

« ارسل فكرك إلى نشأة الأمة التي خملت بعد النباهة ، وضعفت بعد القوة ، واسترقت بعد السيادة ، وضيمت بعد المنعة ، وتبين أسباب نهوضها الأول ، حتى تبين مضارب الخلل وجرائم العلل ، فقد يكون ما جمع كلتها وأنقض همم آحادها . . وصعد بها إلى مكانة تشرف منها على رؤوس الأمم ، وتسوسهم وهي في مقامها بدقيق حكمتها ، وإنما هو دين قويم الأصول محكم القواعد شامل لأنواع الحكم ، باعث على الألفة ، داع إلى المحبة ، مزك للنفوس ، مطهر للقلوب من أدران الخسائس . منور للعقل بأشراق الحق من مطالع

قضاياه ، كافل لكل ما يحتاج إليه الإنسان من مبادئ الاجتماعات البشرية ، وحافظ وجودها ، وينادي بمعتقديه إلى جميع فروع المدنية .

فإن كانت هذه شرعها ، فما تراه من عارض خللها وهبوطها عن مكانتها إنما يكون من اطراح تلك الأصول ، وحدث بدع ليست منها في شيء ، أقامها المعتقدون مقام تلك الأصول الثابتة ، وأعرضوا عما يرشد إليه الدين وعما أتى لأجله ، حتى لم يبق منه إلا أسماء تذكر وعبارات تقرأ ، فتكون هذه المحادثات حجاباً بين الأمة وبين الحق الذي تشعر بندائه أحياناً بين جوانحها .

فعلاجها الناجع إنما يكون برجعها إلى قواعد دينها ، والأخذ بأحكامه على ما كان في بدايته ، وإرشاد العامة بمواعظه الواثية بتطهير القلوب وتهذيب الأخلاق وإيقاد نيران الغيرة ، وجمع الكلمة ، وبيع الأرواح لشرف الأمة . ولأن جرثومة الدين متأصلة في النفوس بالورثة من أحقاب طويلة ، والقلوب مطمئنة إليه وفي زواياها نور خفي من محبته ، فلا يحتاج القائم بإحياء الأمة إلا إلى نفخة واحدة يسرى نفثها في جميع الأرواح لأقرب وقت . فاذا قاموا لشئونهم ووضعوا أقدامهم على طريق نجاحهم وجعلوا أصول دينهم الحققة نصب أعينهم ، فلا يعجزهم بعد أن يبلغوا بسيرهم منتهى الكمال الإنساني .

ومن طلب لإصلاح أمة شأنها ما ذكرنا بوسيلة سوى هذه فقد ركب بها شططاً ، وجعل النهاية بداية ، وانعكست التربية ، وخالف فيها نظام الوجود ، فينعكس عليه القصد ، ولا يزيد الأمة إلا نحساً ولا يكسبها إلا تبساً .

إن الأصول الدينية الحققة المبرأة عن محدثات البدع تنشئ للأمة قوة الاتحاد واكتلاف الشمل ، وتفضيل

الشرف على لذة الحياة ، وتبعها على اقتناء الفضائل ، وتوسيع دائرة المعارف ، وتنهي بها إلى أقصى غاية في المدنية . إن عجبت من قولي هذا ، فإن عجيبي من عجبك أشد : هل نسيت تاريخ الأمة العربية وما كانت عليه قبل بعثة الدين من الممجية والشتات ، وإتيان الدنيا والمنكرات ؟ حتى إذا جاءها الدين فوجدتها وقواها ، وهذبها ونور عقولها وقوم أخلاقها وسدد أحكامها ، فسادت على العالم ، وساست من تولته بسياسة العدل والإنصاف ، وبعد أن كانت عقول أبنائها في غفلة عن لوازم المدنية ومقتضياتها ، نهبتها شريعتها وآيات دينها إلى طلب الفنون المتنوعة والتبحر فيها ، وتقلوا إلى ديارهم طب بقرط وجالينوس ، وهنسة إقليدس ، وهيئة بطليموس ، وحكمة أفلاطون وأرسطو ، وما كانوا قبل الدين في شيء من هذا ؛ وكل أمة سادت تحت هذا اللواء إنما كانت قوتها ومدنيتها في التمسك بأصول دينها .

٤ — خلاصة الدعوة وآثارها

وخلاصة الثورة التحريرية الكبرى التي حملت « العروة الوثقى » لواءها في ربوع الشرق الإسلامي ، هي الدعوة إلى وحدة شرقية عامة تكفل لأمم الشرق حريتها وسيادتها ، وإيقاظ الوعي القومي في كل أمة ، حتى تجتمع كلمتها ، ويكون أمرها بيدها ، ويكون حكمائها خداماً لها : فمن أحسن خدمة أمته بالنصيحة والإخلاص كفافته ، ومن خانها أو أساء إليها عاقبته ، ومن فتن بحب الذات أو حب المنفعة أقصته وأنكرته . والحق أن هذا الوعي القومي الذي تدعو « العروة الوثقى » إليه منبعث من الوعي الإنساني الأخلاقي ، الذي يناصر حرية الإرادة ، ويحمل على الجبر وسلب الاختيار ، ويبعث النفوس على الشجاعة والاقدام واحتمال المكاره واقتحام الأهوال ، وبذل كل عزيز في سبيل الفكرة والمبدأ والعقيدة ، وهذا الوعي الإنساني

الأخلاقي هو الذي يحمل المصلح على توجيه النقد
اللاذع إلى عيوب المجتمع في عصره ، وللى الدعوة إلى
تحرير الفكر من قيد التقليد إطلاقاً ، لأن « المقلدين من
كل أمة ، المنتحلين أطوار غيرها يكولون فيها منافذ
وكوى لتطرق الأعداء إليها . . بل يكونون بما أفعمت
أفئدتهم من تعظيم الدين قلدوم واحتقار من لم يكن على
مثالهم شوماً على أبناء أمتهم ، يذلونهم ويحتقرون
أمرهم ، ويستهيئون بجميع أعمالهم وإن جلت . وإن بقى
في بعض رجال الأمة بقية من الشم أو نزوع إلى معالي
الهم انصبوا عليه ، وأرغموا من أنفه ، حتى محى
أثر الشهامة وتخذ حرارة الغيرة ، وبصير أولئك
المقلدون طلائع لجيوش الغالبين » .

ولم تكن الجامعة التي كانت تنشدها « العروة »
في أواخر القرن الماضي هي « الجامعة الإسلامية » كما
توهم بعض الكتاب الغربيين ، إنما هي « الجامعة
الشرقية » ، وهي في نظرنا جامعة المستقبل ، ونحسب
أننا سائرون اليوم في طريقها سيراً حثيثاً ، والفضل في
ذلك ليقظة أهل الوعي من أحرارنا الثائرين .
وعندنا أن أثر « العروة الوثقى » واضح في الحركة
الفكرية التجديدية التي آذنت بأن توثق ثمارها دانيات في
مختلف الأرجاء ، على نحو ما يشاهد في هذه الأيام من
قيادة بلادنا العربية لحركة التحرر أمام الشعوب الأفريقية
والآسيوية . وإن النصر في هذا المجال - باذن الله -
لقريب مبین .



قوانين التقليد جبريل تارد

بمستام
الدكتور السيد محمد بدوي
أستاذ علم الاجتماع بجامعة الإسكندرية

التي نادى بها كل منهما ؛ بل إن هذا الاختلاف يظهر واضحاً جلياً في التكوين العقلي وفي أطوار حياة كل منهما .

حياة تارد

ولد جان جبريل تارد ببلدة « سارلات » Sarlat بمقاطعة « الدوردني » La Dordogne . وكانت أسرته من الأسر العريقة في هذه المقاطعة ، واشتهر منها أحد أسلافه الذي كان يحمل نفس الاسم وكان من رجال الدين ومولعاً بأبحاث الفلك ، وكان يفخر بأنه قابل « جاليليو » الذي أهداه منظراً يرقب به الكواكب . وكانت أسرة تارد من ناحية الأب تتميز بمراكرها في المجالس النيابية ، أما من ناحية الأم فكانت تتميز برجال القانون .

ويمكننا أن نميز في حياة تارد ثلاث مراحل أساسية : طفولة وشباب مليثان بالدرس والكتابة والظروف العسة ؛ ثم رجولة يفتح فيها المستقبل الزاهر عن طريق العمل المتواصل والثابرة ؛ ثم شيخوخة قضاهما الفيلسوف في باريس بعيداً عن مسقط رأسه حيث نعم بالشهرة وأنتج معظم مؤلفاته المشهورة .

ظهر في أواخر القرن الماضي في فرنسا عالمان اجتماعيان اتجه كل منهما وجهة مضادة للآخر في دراسة الظواهر الاجتماعية ، ودراسة الحياة العقلية للإنسان داخل نطاق المجتمع . هذان العالمان هما جبريل تارد ولاميل دوركيم . وقد ذاعت شهرتهما في الأوساط العلمية ، وتابع الناس بشوق كبير المساجلات والجدل الذي كان ينشب بينهما في شرح بعض المسائل أو تحليلها ، والتف حول كل منهما أنصار كل فريق يتحس لرأى صاحبه .

فسر تارد كل الظواهر الاجتماعية بالرجوع إلى الفرد وإلى الحالات السيكولوجية أو التفاعل الذي ينشأ بين عقليين أو أكثر . وفسر دوركيم هذه الظواهر عن طريق المجتمع والتصورات الجمعية أو ما يسميه أحياناً « بالضمير الجمعي » .

طريقان مختلفان قد ينجح إلينا لأول وهلة ألا سبيل لتلاقيهما . وكلتا النظريتين لا تخلو من طرافة ولا سيما حين نعلم أن كلا من العالمين قد استخدم في الدفاع عن وجهة نظره خبر ما عنده من وسائل التفكير وقوة الحجة . كما أن الاختلاف بين تارد ودوركيم لا يقتصر فقط على النظريات والأسس الوضعية للحياة الاجتماعية

مرحلة الطفولة والشباب

فقد تارد والده وهو في سن السابعة ولم يكن له إخوة فعاش وحيداً مع والدته التي تاملت وهي في سن الثامنة والعشرين . ودفعها إيمانها المتطرف إلى الانعزال عن العالم وكرست كل حباها وكل اهتمامها لابنها الوحيد . وقد تركت تربيته الحكيمة المستنبطة أثراً واضحاً في عقل وحيدها ورسمت له طريق حياته ، وهو لم يفترق عنها مرة واحدة وظل بجانبها إلى أن جانت وفاتها في عام ١٨٩١ .

وتلقى تارد دروسه الأولى في كلية أنشأها الجزويت ببلدته «سارلات» . وسرعان ما ضاق إحساسه المرهف وطبيعته الشاعرية بنظامها الصارم وخاصة بعد أن أقدمت والدته - بمشورة بعض أفراد العائلة وعلى غير رغبتها - على إلحاقه بالقسم الداخلي فقضى فيه ثلاث سنوات خرج منها بنقمة شديدة على هذا النظام^(١) . وحاول مرة الهروب بالقفز من فوق سور الكلية حتى يستطيع أن يجد متنفساً لمواظفه المكبوتة وخياله المنطلق . ورغماً عن ذلك فقد كان دائماً أول فرقة ، وكان يحصل على جوائز التفوق في آخر كل عام دراسي . ولكن تفتح عقله وخياله المبكر جعله يترجم بأي نوع من الوصاية أو الرقابة ، وظلت سمة الجموح الغريزي هذه ، والشعور القوي بقيمة الحرية في الفكر والاستقلال في الرأي ملازمة له طول حياته . وما أن غادر تارد الكلية ، في سن السابعة عشرة ، حتى تفجرت بتابع الشعر من قريحته . وانحصر إنتاج شبابه تقريباً في هذه القصائد والدواوين التي ظل يكتبها حتى سن الخامسة والعشرين . ثم أخذ لإنتاجه الشعري بعد ذلك يتجه نحو القيلة والندرة . وقد بقيت هذه

(١) ظهرت آثار هذه النقمة في فترة كتبها فيما بعد في مؤلفه «دراسات عقابية واجتماعية» Etudes pénales et Sociales حيث وصف النظام الداخلي بأنه «يمان الأبرياء والحقل الذي تنمو فيه جميع الشرور والانحرافات» .

الأشعار الكثيرة مخبأة في أدراج مكتبته ولم يبعثها من رقادها إلا في آخر حياته حين فكر في اختيار بعضها للنشر . وهذه الأشعار تنم عن خصوبة غنائية وعن سهولة في التعبير دون أن تكون لها أصالة وعمق القصائد القليلة التي كتبها بين القينة والأخرى في منتصف حياته وفي شيخوخته . ونكاد نحس في أشعار الشباب هذه بأثر «لامارتين» الذي كان يحتفظ له تارد باعجاب خاص من بين شعراء العصر .

ثم اضطرت الظروف إلى إهمال هذه المهبة الطبيعية وتوجيه نشاطه العقلي نحو الدراسات الفلسفية ، وحين كان يعاوده الحنين إلى الشعر كان يضيء عليه مسحة من التشاؤم الفلسفي الذي أبعدته عن صدق العاطفة والإفصاح عن مكونات الذات . وأقبل تارد فترة من الزمن على قراءة كتب الفلسفة وعلم النفس ، واهتم بدراسة الرياضيات ، وكان يطمح في أن يقوم بدورة كاملة حول جميع المعارف الإنسانية ورسم لهذا المشروع منهجاً تفصيلياً .

وما كاد يبدأ في أول مراحل هذا المشروع حتى انتابه ذلك المرض الذي أعجزه عن العمل ، ونعني به نوعاً من أمراض العين يسبب آلاماً شديدة ويهدد حاسة الإبصار . وقد ترك هذا المرض أثراً بالغاً في حياته إذ أنه اضطره إلى التحول عن الطريق الفكري والعلمي الذي رسمه لنفسه . فاعتقد في محنته أنه قد كتب عليه أن ينصرف عن كل طموح وأن يكتفى بدراسة القانون ليضمن لنفسه - حسب رأى والدته - مركزاً ثابتاً في وظائف النيابة والقضاء .

غير أن هذه المحنة أفادته من ناحية أخرى في مستقبله الفلسفي ، إذ أنها اضطرت له للعزلة والانطواء على النفس في هذه السن المبكرة التي كان عقله فيها يفيض بعصارة الحيوية . ويسرت له هذه العزلة وهذا الانطواء طريق تحليل النفس ومعرفة خباياها ، وهو جوهر كل تفكير فلسفي . واهتم تارد في هذه الفترة

ولكن هذه الصدمة بدلا من أن تلقى به في أحضان اليأس ، شحذت همته ودفعت روحه الشابة نحو مثالية جديدة ، وكثيراً ما يقوى اليأس النفوس العميقة^(١) . وحين وجد تارد نفسه في عزلة معنوية وحسية جرد قلبه من كل الروابط الخارجية وارتفع بروحه يبحث عن العزاء في الشعر الذي أصبح في هذه الفترة يعبر عن المعاني الصافية العميقة ، ويتجه نحو معاناة البحث عن الحقيقة . وقد وصف هو نفسه هذا الشعر بأنه يعبر عن « الظلم الشديد لإيمان عميق » . وإذا كان الشعر زهرة العقل فإن الفلسفة ثمرته .

وواصل تارد دراساته للحصول على ليسانس الحقوق ، وأمضى امتحان السنتين الأوليين في تولوز ثم ذهب للاستعداد للسنة النهائية إلى باريس في صحة والدته حيث حصل على الليسانس في عام ١٨٦٥ .

حياته في سلك القضاء والإدارة في سارلات

وأخذت حالة تارد تتحسن واختفى مرض عينيه تماماً في حوالى سن الخامسة والعشرين ، ولم يعاود الظهور إلا قبل وفاته بسنة واحدة . ولما كان تيار الفلسفة قد جرفه ، فقد رأى أن يقبل قيود الوظيفة إذ كانت تتيح له من الفراغ ما يسمح له بإشباع همه إلى الدراسات الفلسفية . وعين في عام ١٨٦٩ قاضياً في بلده « سارلات » ، ومارس هذه الوظيفة مدة أربع سنوات . وأتاحت له حياة الريف الهادئة أن يستجمع أفكاره وينظمها داخل إطار منهجي محكم وإن كان لم ينشرها على الناس إلا بعد ذلك بمدة طويلة . فلم يظهر كتاب « قوانين التقليد » إلا في عام ١٨٩٠ حين كان تارد قد بلغ من السابعة والأربعين . ولكن المخطوط الأساسية لهذا الكتاب كانت مرسومة قبل

بتدوين خواطره في مذكرات يومية أودعها كل ما تحمل نفسه من مرارة وألم ، كما عبر فيها ، في الوقت نفسه ، عن ثقته التي لا تززع في سلطان الفكر . وظهر في هذه المذكرات ميله الواضح نحو التعمق في دراسة المسائل النفسية مما يؤكد أنه كان عالم نفس بالسليقة قبل أن يكون فيلسوفاً .

وما لبث تارد أن ضاق ذرعاً باضطرابه لاجترار أفكاره وتأملاته ، وكان أخشى ما يخشاه أن تنطفئ يوماً ما شعلة عقله المتوهجة ونهمه للمعرفة والإطلاع . وكان يبذل جهداً في عراك مع نفسه ومع إرادته كي يرغمها على أن تقنع في استسلام بمحصول ضئيل من الأفكار التي كان يحصل عليه من قراءاته التي كانت تتباعد الفترات بينها يوماً عن يوم . وقد حصل على هذه الأفكار من قراءته ليجل وكورنو ، وهما الفيلسوفان اللذان تأثر بهما ، واستمد منهما في تلك الفترة العصبية مادة تفكيره ومنهجه . وظل طول حياته يعترف لكورنو بالذات بالفضل في إذكاء تفكيره وإرواء ظمئه للمعرفة . ويحل هذا الفضل في مقدمة كتابه الذي نهم بعرضه وتحليله في هذا البحث ونعني به قوانين التقليد ، إذ يقول : « في هذه الفترة المشثومة من شباني أدين لكورنو بما قدمه لي من أفكار باعدت بيني وبين الموت من الجوع العقلي » .

وكان اقتراب الربيع يزيد من الحساسية التي كان يشكو منها ، ويضاعف ألم عينيه فيحتجب بصره بغشاوة رمادية جعلته يرى الطبيعة كما لو كانت تعكس حزن قلبه . وقد ولدت هذه الحالة في ذهنه نوعاً من الرابط العاطفي ، بحيث ظل اقتراب الربيع يثير في نفسه ، لوقت طويل ، مشاعر الحزن . وعكست بعض قصائده هذه المشاعر حين وصف الربيع بأن جماله يعد بسعادة زائفة . وبينما هو يعاني من هذه الآلام المتزايدة جاءته الصدمة الكبرى حين صرح له أحد أطباء العيون بأنه يخشى أن ينتهي به الأمر إلى فقد بصره .

(١) نذكر بهذه المناسبة حالة « سول برودوم » Sully Prudhomme الذي كان يشكو هو الآخر من مرض مشابه لمرض تارد ، واضطر لترك دراساته العلمية ، والتجأ إلى الشعر والتصوف وأصبح من أشهر شعراء المدرسة الرمزية .

ولا في حفلات العشاء الدورية التي كانوا يقيمونها والتي كانت في نظره تمثل الضجر بعينه . واكتفى بأن يتابع أفكاره في هدوء دون أن يهتم بالشهرة التي جاءتته تسعى بنفسها . وهذه العزلة الفكرية التي عاش فيها جزءاً كبيراً من حياته هي التي تفسر بعض الميزات ، وكذلك بعض العيوب التي تنصف بها مؤلفاته . فهذه المؤلفات تتميز من ناحية بالطابع الشخصي فيها تعرضه من آراء وكذلك في طريقة العرض ذاتها ، ولكنها من ناحية أخرى يعوزها المنهج المحكم .

ومن الغريب أن هذا الحرص ، بل هذا الارتياح إلى العزلة الفكرية ، لم يحجب ما كان يتمتع به تارد من مزاج واضح نحو حياة المجتمع والمناسبات المرحية . وكان يشعر بمتعة كبيرة في مجالس السيدات ويجد فيها فرصة لإذكاء رغبته في حب الاستطلاع . وكان في هذه المجالس يبدو في خفة الشباب ولا يكف عن التعليقات المرحية مما جعل رواد الصالونات الأدبية يستمعون به في تأليف المزليات والأشعار للمناسبات الاجتماعية المختلفة . وقد ترك لنا ، في هذا المجال ، حوالي خمس عشرة هزلية ومسرحية من نوع « الفودفيل » ، وكلها تنصف بالهجة وتشيع فيها التوريات اللطيفة ، وأنواع النكات اللاذعة^(١) .

ولم يجذب تارد في شواغله المهنية غير التحقيق الجنائي . وكانت المنطقة التي يعمل فيها ذات هضاب وغابات ملتفة ويعيش فيها قوم غلاظ يمنحون إلى الجريمة لأنفه الأسباب . فاهتم تارد بملاحظة هؤلاء المجرمين ودراسة أحوالهم ، وأدى به ذلك إلى قراءة مؤلفات علماء المدرسة الإيطالية الجنائية والتعليق عليها . وكانت هذه المدرسة ، في ذلك الوقت ، قد أثارت حولها كثيراً من الضجة حين أخذت على عاتقها تجديد

ذلك بثلاثين عاماً حسب ما تشهد به مذكرات المؤلف وخواتمه التي كان يسجلها أولاً بأول . إذ كان أثناء نزواته الطويلة فوق التلال المحيطة ببارلات غالباً ما يتوقف عن السير ليدون فكرة منحت له ، ويمسك بها في وميضها الخاطف قبل أن تختفي . وقد لاحظ في هذه الفترة أن الأفكار الغريبة والخصبة كانت تزاحم في ذهنه أثناء التجوال . وظل مدة طويلة يتذكر المكان الذي تبلور فيه في عقله مبدأ « التكرار الكوني » La répétition universelle في صورته الكاملة المتناسقة ، وفي مظاهره الثلاثة المتشابهة ، وهو المبدأ الذي يسيطر على حركة الكون واستمراره في شتى الحالات . ويتمثل في « الموجات » في مجال الطبيعة ، و « التوالد » في مجال الحياة ، و « التقليد » في مجال المجتمع . وفي عام ١٨٧٣ عين تارد وكيلاً للنائب العام في « روفك » Ruffec ، ولكن ابتعاده عن مسقط رأسه سارلات لم يدم أكثر من سنتين ، ورجع إليها في عام ١٨٧٥ كقاضٍ للتحقيق ولم يغادرها بعد ذلك إلا في عام ١٨٩٤ حين رحل إلى باريس ليعيش فيها بعد بلوغه سن الخمسين .

وتعتبر فترة الأعوام العشرين هذه (١٨٧٥ - ١٨٩٤) أخصب فترة في حياة تارد من حيث التأليف في ميدان العلوم الاجتماعية . فقد أخذ يقل اهتمامه بالدراسات الفلسفية الخالصة ، ويتجه نحو الدراسات الاجتماعية . فجمع المادة اللازمة لمؤلفاته ، وعكف على تنسيقها وفقاً للمبادئ الأساسية التي اقتنع بها . ولكنه لم يبدأ في نشرها إلا بعد رحيله إلى باريس حيث اندمج في حياتها العلمية الصاخبة واستطاع أن يحصل على الشهرة في السنوات الأخيرة من حياته .

وكانت حياة تارد في سلك القضاء حياة فريدة : فقد كان حريصاً كل الحرص على استقلاله الفكري ، زاهداً في الترقية ، ولا يشعر بأى ميل إلى الاشتراك في المناقشات السياسية أو المهنية التي يشترك فيها زملاؤه ،

(١) نشرت بعض هذه المرححات الصغيرة ، مجلة كانت تصدر بمدينة ليون وهي : المقتنى (L'inspecteur) ، والبطولة (Le Championnat) ، والجملة (L'Audience) ، والكشك (Le Klosque) ، وليديا (Lydie) .

يجري بها قلمه في مذكراته القديمة : بل إن فكرة « التكرار الكوني » التي أوجت بهذا الكتاب تعتبر من الأفكار التي اهتمت إليها في صباه ، ويمكن القول إن كل مؤلفاته الفلسفية كانت خطوطها الأساسية مرسومة قبل نشرها بسنوات عديدة ، وذلك فيما عدا كتاب « القوانين الاجتماعية Les Lois Sociales » الذي وضع منهجه فيما بعد ليجعل منه أداة للربط بين آرائه في نسق موحد .

وفي عام ١٨٩١ توفيت والدته تارد ، وفي غمرة الحزن العميق الذي انتابه فكر في مغادرة سارلات ، وسنحت له الفرصة حين دعاه وزير العدل إلى باريس بعد أن سمع عن كفاءته ومواهبه ، وعهد إليه بوضع تقرير عن تنظيم الإحصاءات الجنائية ، ثم عينه بعد ذلك في عام ١٨٩٤ مديراً للإحصاءات الجنائية بوزارة العدل وهكذا استقر تارد في آخر حياته مع أسرته في باريس .

حياته في باريس (١٨٩٤ - ١٩٠٤)

أمضى تارد السنوات العشر الأخيرة من حياته في باريس . وكان الرأي العام مشغولاً في هذه الفترة بما ساد من تيار جارف نحو اقتراف الجريمة ، واهتمت الصحف بمعالجة هذا الموضوع والبحث عن دوافعه وأسبابه ، فعزاه بعضهم إلى ضعف وسائل التربية في المدرسة الابتدائية . ونزل تارد إلى الميدان مدافعاً عن مناهج التعليم التي ألقى عليها وزر انتشار الجريمة زوراً وبهتاناً . غير أنه مالبت أن سئم حياة المكاتب والإدارة ، وتاقت نفسه إلى التدريس الذي يتيح له فرصة نشر آرائه . وقدمت له مدرسة العلوم السياسية هذه الفرصة حين اقترحت عليه أن يدرس فيها كل عامين منهجاً مناسباً في علم السياسة ، كما قام بالتدريس في الكلية الحرة للعلوم الاجتماعية التي أنشئت في عام ١٨٩٦ . وقد أظهر له اتصاله بالطلبة أموراً لم يكن من قبل ينتبه إليها وأهمها الاهتمام بتنظيم محاضراته وتنسيقها ،

منهج علم الجريمة . وهذه الدراسات الجنائية هي التي أوصلت تارد في فترة وجيزة إلى طريق الشهرة بالرغم من أنها كانت ، إلى حد ما ، خارج الدائرة التي ركز فيها اهتمامه . وانصل عن طريق الكتابة « بلمبروزو » و « جاروفالو » و « فرى » ، ثم نشر عدة بحوث ومقالات عن المدرسة الإيطالية في المحلة الفلسفية التي أنشأها « تيوفيل ريبو » . وفي عام ١٨٨٦ جمع هذه البحوث والمقالات ونشرها في أول كتاب له بعنوان : « علم الجريمة المقارن La Criminalité Comparée » واتخذ في هذا الكتاب موقف النقد والم هجوم ضد المدرسة الإيطالية مع الاهتمام ، في الوقت نفسه ، بوضع أسس موقف جديد عرف فيما بعد بموقف المدرسة الفرنسية : وهذا الموقف وضع في المكان الأول الاهتمام بدراسة الأسباب الاجتماعية للجريمة كالتربية والقدوة مثلاً . وهنا وجد الطريق يقوده إلى الآراء العامة التي تبلورت في ذهنه عن الدور الهام الذي يلعبه « التقليد » . وفي الواقع كان هذا الكتاب في أكثر فصوله يفتح منافذ على مجالات علم الاجتماع والأخلاق .

واستمر تارد يشغل نفسه بهذه الدراسات الجنائية حتى عام ١٨٩٠ الذي نشر فيه آخر مؤلف له حول هذا الموضوع وهو « الفلسفة العقابية La philosophie pénale » . وبالرغم من الشهرة السريعة التي حصل عليها في سنوات قليلة من اشتغاله بهذه الدراسات ، ومن ذبوع اسمه خارج فرنسا وعلى الأخص في إيطاليا وروسيا ، فإنه آثر العودة إلى هوايته الحقيقية ، وإلى أعماله الأصلية التي لم ينصرف عنها أبداً ، ونعني بها أبحاثه لوضع أسس علم الاجتماع . وفي ذلك العام نفسه ١٨٩٠ ظهر أول مؤلف له في علم الاجتماع وهو « قوانين التقليد » الذي حقق له المجد إذ اعتبر بعد سنوات قليلة من ظهوره من الكتب الكلاسيكية . وقد قدمنا أن الآراء والأفكار الأساسية في هذا الكتاب كانت تختصر في ذهن تارد منذ زمن طويل ، وكان

وكانت هذه المحاضرات تزدهم بالأفكار العميقة دون ترتيب . وما لبث تارد أن توج جهوده العلمية بالحصول على كرسى الأستاذية في « الكوليج دى فرانس » . وكان يطمع في تحويل كرسى الفلسفة الحديثة إلى كرسى لعلم الاجتماع ، ولكن مجلس الكلية لم يوافق على هذا التحويل ، ومع ذلك فإن هذا المجلس نفسه قدم اسم تارد كمرشح أول لكبرى الفلسفة الحديثة الذى روى الاحتفاظ به ، وأكد الوزير هذا الترشيح بتعيينه رسمياً في هذا المنصب : وتلقى تارد هذا النبأ بابتهاج عظيم واستقال من عمله بوزارة العدل ليتفرغ للعمل الذى كان يعتبره حتى ذلك الوقت جانبياً وهامشياً ، ولو في الظاهر ، بالنسبة لعمله الأصلي مع أنه كان في الحقيقة موضع اهتمامه الرئيسى ، وسبيل تحقيق الرسالة التى كرس لها حياته .

ومنح تارد في عام ١٨٩٧ وسام « الليجيون دونر » ، وفي عام ١٩٠٠ انتخبته أكاديمية العلوم الأخلاقية والسياسية عضواً بها في شعبة الفلسفة ، فحقق بذلك كل آماله بعد قطع أشواط طويلة في مسالك ودروب متعددة استغرقت كل حياته تقريباً . ولكننا إذا نظرنا إلى الفترة التى مرت بين ظهور أول مؤلفاته وبين النجاح الباهر الذى أحرزته - وهى فترة لا تتجاوز عدة سنوات - أمكن القول إنه وصل إلى المحمد مبكراً . ولم يراع تارد القصد فيما أخذ به نفسه من أعمال عقلية ، ولم يلتفت إلى العناية بنفسه وبصحته وهو في نشوة انتصاره العلمى وانشغاله بالبحث والتدريس والاشتراك في الجمعيات العلمية والمؤتمرات التى كانت تطلب وتلح في الطلب حتى يسهم في أعمالها . ولكن بالرغم من الإنهاك الذى هد جسمه ، فإنه كان يبدو في محاضراته وأحاديثه في أحسن حالات النشاط ، وكان يحس بأحاسيس الشباب ويتحمس لكل ما يتحمس له . وتوالت مؤلفات تارد الاجتماعية في باريس فظهر في عام ١٨٩٦ « المنطق الاجتماعى » ، وفي عام ١٨٩٨

« القوانين الاجتماعية » و « دراسات في علم النفس الاجتماعى » التى لخص فيها نظريته في علم الاجتماع ؛ وفي عام ١٩٠١ « الرأى العام والجاهل » L'Opinion et la Foule . وكانت محاضراته في عام ١٩٠٠ في موضوع « سيكولوجية ما بين العقول » Psychologie inter-mentale ، وقد أعاد فيها صياغة آرائه الاجتماعية بعد أن زادها توضيحاً وتبسيطاً . وأعاد إلقاءها في عام ١٩٠٢ - ١٩٠٣ بعد أن أعطاها تسمية مختصرة Interpsychologie وكان يزمع في السنة التالية تكريس محاضراته لموضوع « المحادثة » La Conversation وهو موضوع كان قد مسه مساً خفيفاً في كتاب « الرأى العام والجاهل » ، وكان يعتبره من الموضوعات الهامة الجديرة بالبحث على أساس أنها جزء هام من علم النفس الاجتماعى . وأخذ يعد لهذه المحاضرات بقراءات عن آداب اللياقة والمصطلحات الشائعة في الأوساط الاجتماعية في العصور السالفة ، غير أن استفاد قواه وضعف صحته أدباً إلى عودة الآلام البصرية التى كان يشكو منها في شبابه : فاضطر إلى الإقلال من العمل والقراءة ، واكتسبت حياته بطابع من الكآبة والحزن، إذ عادت به الذكريات إلى السنوات التى عاشها أسير هذه الآلام والعزلة : وأحس باحساس خفى أن هذا المرض هو نهاية المطاف وفى ١٢ مايو ١٩٠٤ توفى جبريل تارد عن واحد وستين عاماً ، إذ وافاه الأجل المحتوم أثناء النوم وضعدت روحه إلى بارئها وكأنها قد انزلت من جسمه على استحياء دون أن تثير انتباه أحد . وحمل جثمانه الفلاحون الذين أحبه وعاش بينهم منذ طفولته ، وشيعوه إلى مقره الأخير في بلدته التى تضم رفات أجداده .

شخصية تارد وطريقته في التأليف

إن أول انطباع يرسم في ذهن القارئ لمؤلفات تارد هو التلقائية والسهولة في التعبير . وقد أجمع كل

من أتيح لهم سماع محاضراته وأحاديثه على أنه كان ينفذ إلى عقول سامعيه وينزل بأعقد المسائل إلى مستوى فهمهم دون جهد أو عناء . وما ساعد على ذلك أن أفكاره كان يغلّسها دائماً ويدعمها خيال خصب يبحث دائماً وراء التجديد والابتكار . وكان هذا الخيال يجمع به أحياناً فينسيه النسق الأصلي لأفكاره ويعرج به في منحنيات أو يخلق به في آفاق مختلفة، ولكنه كان يستطيع دائماً أن يعود إلى هدفه الأصلي بعد أن يمر بطرق غريبة غير مطروقة .

ولم يكن من عادة تارد أن يعيد النظر فيما كتبه أو يحاول تعديله أو تنميته ، فهو غالباً ما كان يستخدم للملاحظات السريعة التي أوحىها إليه قراءاته كما هي ، إذ كان يتوقف أثناء القراءة ويدون ملاحظته أو فكرته مثلما ترد على خاطره ، وتكون هذه عادة الصيغة النهائية وكان يشير في هامش الكتاب الذي يقرؤه إلى الفقرات التي أوحى إليه ببعض الأفكار بإشارات رقيقة وغير ملحوظة . وفي الحقيقة لم تكن هذه القراءات سوى تكة يستند إليها في شطحات خياله . فلم يكن يلجأ إلى القراءة بحثاً عن لذة المعرفة بقدر ما كان يأمل في الوصول إلى كشف جديد . والكتاب الجيد كان في نظره الكتاب الذي يدعوه إلى التأمل ويفتح أمامه باب التفكير على مصراعيه . وغالباً ما كانت هذه الملاحظات التي تخطها بسرعة ، ولا يدخل عليها أى تعديل هي النص الذي يظهر بخلافه كفصل من كتاب ، إذ تتجمع هذه الملاحظات بعضها إلى جانب بعض وتبدو في انسجامها وتتابعها كما لو كانت وليدة صنعة وتأتى . ومن الطبيعي أن ينفر هذا المزاج التلقائى وهذه النزعة الفردية المطبوعة بطابع الفن من كل تبعية مهما كان مصدرها . فكما حرص تارد في حياته الخاصة على الاستقلال وعاش بعيداً عن اللون بأى لون سياسى فكذلك في حياته العقلية نسج وحده خيوط مذهبه ، وظل إلى حد كبير بعيداً عن التأثير بالمذاهب الكبرى

والآراء التي كانت سائدة في عصره . ولذلك لم ترق له آراء أوجست كونت أو سبنسر إذ كان يرى فيها نزعة دوجانية متعالية وميلاً إلى التعميمات التعسفية . وكان يفضل عليهما « كورنو » وبشيد بمرونته في التفكير وبعده عن روح التذهب وشعوره العميق بالطبيعة المركبة للمسائل الاجتماعية . أما داروين فكان يقدر فيه نزاهته العلمية ومثابرته وتواضعه ويقول عنه إنه لا يبارى في دقة ملاحظته ولكنه ضعيف في البناء النظرى . وكان يضيق بالمنهج الصارم عند « تين » Taine ، وبذلك التسلسل المحكم في الأفكار الذي لا يدع أى مجال للتأمل . وعلى العكس من ذلك كان يعجب بالصور الفكرية التي كان يثيرها كل من « رينان » Renan و « سانت بيث » Saint Beuve كما كان لا يفر عن التعبير عن إعجابه بكل من « سمنر مين » Summer Maine ، و « توكفيل » Tocqueville ، و « فوستيل دى نكولانج » Fustel de Coulanges .

ومصدر الأصالة عند تارد هو تفتح ذهنه وقابليته للاطلاع الدائم واتساعه لكل ما يصادفه من أنواع المعارف والعلوم . وكان يقول في ذلك إن الموت هو انتهاء الرغبة في حب الاطلاع . ولذلك كانت قراءاته في عددها وفي تنوعها تبعث على الدهشة . وقد كون مكتبته الضخمة رويداً رويداً لا عن حب لاقتناء الكتب بل من الكتب التي قرأها فعلاً ، وكانت تبسج للكتب الكلاسيكية التي كان يقرأها في نصوصها الأصلية ، كما تبسج لمؤلفات الروائيين المحدثين ، وهذا طبعاً عدا الكثير من كتب الفلسفة والتاريخ وعلم الجريمة وتقارير الرحالة ومذكراتهم ، كما كانت تحوى موسوعات في العلوم الطبيعية والكيمياء وكذلك في الرياضيات العليا . هذا الاطلاع ذو الطابع الكونى في المعرفة نستطيع أن نلمسه في الأمثلة والشواهد التي يستشهد بها ويعتمد عليها في تدعيم فكرته . إذ نجد هذه الأمثلة مستمدة من

نظريات الطبيعة أو البيولوجيا وبجانها شواهد مستمدة من التاريخ ثم من علم اللغة ، ثم من النظريات الفنية ، أو من القانون أو من تاريخ الأديان .

وربما كان تصويرنا لشخصية تارد ناقصاً إذا لم نضيف إلى ذكائه وسعة اطلاعه وأصلته في التفكير ، هذا الإحساس الرقيق واللباقة في الحديث التي كانت تجذب إليه نفوس من يلقيهم لأول مرة . ولم تكن هذه الروح الاجتماعية لديه وجهاً يصطنعه للمناسبات الأدبية أو لمجتمع الصالونات ، بل كانت مظهراً طبيعياً لما طبع عليه من ميل نحو إسداء الخدمات لمواطنيه . وكان هؤلاء المواطنون يقدرون له هذه الخدمات ويهرعون للاقائه وتحيته عندما يعود إلى بلدته لقضاء إجازة الصيف . ونظراً لتشبعه بالمثالية التي اكتسبها من قراءة الفلاسفة الكلاسيكيين ، فقد كان يؤمن بالانتصار النهائي للعقل على القوة ، وللمحبة على الصراع . وإذا كانت نظريته الاجتماعية تقوم على أسس أو مبادئ ثلاثة هي : التقليد ، والتعارض ، والتوافق ، فإنه كان يرى في المبدأ الثاني أي مبدأ التعارض مجرد وسيلة للوصول إلى المبدأ الثالث أو طريقاً يمهّد لبزوغ الاختراعات التي كان يعتبرها العامل الأساسي في التقدم .

مذهبه الفلسفي

تقدر عادة أهمية أي مذهب فلسفي ببراء الأفكار التي تتمخض عنه ، وبالسهولة التي يمكن بها تلخيصه والإلمام بعناصره الأساسية . وبراء الأفكار هو أول ما يستوقف نظرنا وذلك لأن الفكرة يمكن التعبير عنها بالكلمة ، ويمكن تحليلها إلى عناصر جزئية تدخل في نطاق معارفنا السابقة .

وهذه الصفة تبدو واضحة في مؤلفات تارد : فهي تهرنا بتنوع التفاصيل وجدتها ، وتعالج كل ما نهتم به من مسائل في الاجتماع ، وعلم النفس ، والقانون ، والسياسة ، والفلسفة الأخلاقية . فقد

اشتغل تارد بهذه المسائل جميعاً واستطاع بمرونته العقلية ونهمه للمعرفة أن ينتقل من مسألة إلى أخرى ومن علم إلى آخر . وساعده على ذلك استخدام طريقة تداعي المعاني والاعتماد على التشبيهات المستخلصة من مجالات العلوم المختلفة وهي الطريقة التي يتميز بها منهجه في البحث كما قدمنا .

ولكن من خلال تحليلاته الدقيقة وأفكاره المتنوعة في شتى المجالات تبدو من ناحية أخرى فكرة رئيسية أو مبدأ عام يعبر في وضوح عن المذهب الفلسفي الذي اقنع به ودافع عنه . هذا المذهب يتلخص في أن وراء كل حقيقة عناصر يمكن تشبيهها ، من بعض النواحي ، بالذرات أو (الموناد) عند « لينتز » ، ولكنها تختلف عنها في قدرتها على التحول بفعل التأثيرات المتبادلة بينها . ومع تنوع هذه العناصر واختلافها إلا أنها بتفاعلها تستطيع أن تكون وحدة منسجمة أو مجتمعة يتميز كل فرد فيه بشخصيته .

ويسيطر على فلسفة تارد كلها نظرة خاصة وفريدة لفكرة « العلية » أو « السببية » . فالعلية في أحسن صورها في نظره ، هي تلك التي تبدو في محيط المجتمعات الإنسانية حيث يمتزج أحد الأفراد ويقبله الأفراد الآخرون . وهذه العلية لا يمكن ردها إلى أي نموذج من نماذج العلية التي وصفها علماء الطبيعة والميتافيزيقيون . فالتقليد لا يعبر في الواقع عن أي دافع آلي أو حتى عن أي جاذبية معنوية ، بل إنه نوع من النشاط له طبيعته الذاتية ينتقل من ذهن إلى ذهن . أو إذا شئنا فإنه نوع من العدوى السيكلوجية التي تنتشر في اتجاه محدد ، أو هو عملية ذهاب وعودة بين الضمائر تنزع إلى وضعها جميعاً في مستوي واحد ، ما لم تحدث اختراعات جديدة تفرق مرة أخرى بين المستويات .

هذه النظرة النفسية - الاجتماعية من حيث أصولها ، أدت بتارد إلى تكوين علم للمجتمعات يركز على دراسة النفس الإنسانية ، وعلم للنفس الإنسانية يربط

مصر الفرد بالحياة الاجتماعية . ولذا فقد أعطانا « علم اجتماع » ذا طابع سيكولوجى ، و « علم نفس » قابلاً للازدهار فى شكل اجتماعى ، فحقق بذلك عمالية التركيب بين دراسة الإنسان الفردى ودراسة الإنسان الاجتماعى .

إن ما استرعى انتباه تارد فى مشهد الكون هو « الرتابة » La monotonie والسرعة المنتظمة التى تحرك الأشياء والكائنات : تموجات الماء فى حركته ، وموجات الصوت والضوء ، وحركة الحياة فى التوالد ، والناس الذين يقلدون بعضهم بعضاً ، كل هذه الظواهر تدل على توالى التكرار فى غير ما سأم . أين إذن حرية العالم ؟ إن كل مؤلفات تارد مليئة بهذه النظرة الفلسفية التى تكاد تكون نوعاً من الكآبة spleen ، والتى أوحى إليه فى مناسبات عديدة بقصائد شعرية ذات طابع تشاؤمى واضح .

على أنه فى مناسبات أخرى كان ينسى مشهد الرتابة ، ويوجه انتباهه نحو الأشكال والألوان التى تبهى الأنظار من حوله ، ونحو الأفراد والعقول التى تنفجر منها الأفكار الحسنة ، ونحو الفوضى الغربية وأنواع الابتكار التى تبدو فى الأشياء وفى مظاهر الحياة فيخل إليه أن ليس هناك إلا الجبال والمرح وأن كل ما فى العالم جديد ومتنوع وأن الحرية هى طابع كل شيء . إذن فهناك تشابه واختلاف ؛ تكرار وتنوع ؛ جبرية وحرية ؛ قانون وضلغة ، تشاؤم وتفاؤل . ضروب من التضاد العنيف تعكسها النظرة فى الكون : فما السبيل إلى حل هذه المتناقضات ؟

هذا السؤال العويص هو الذى يحرك فلسفة تارد : فيتصور العالم حينئذ على أنه مكون من مجموعات من الوحدات المنسجمة التى تتصارع وتتلاحم وينشأ عن ضدامها بطريقة لا نعرف سرها ، وحدات جديدة منسجمة لا تكاد تظهر حتى تختفى جذتها فى خضم العادة والتكرار . فكل تنوع لا يلبث أن يتكرر فى

تشابه رتيب ، ثم تتقابل الوحدات المتشابهة ليخرج منها تنوعات جديدة ، ثم تتكرر هذه التنوعات مرة أخرى وهكذا . . .

هنا يظهر اتجاه تارد الفلسفى الذى يميزه عن « كورنو » Cournot وهو الفيلسوف الذى استمد منه فكرته الميتافيزيقية عن المتناقضات الصارخة : فأصل العالم وغايته فى آن واحد ، وما يعطى للأشياء وجودها والغاية من وجودها ، وللأشياء حياتها والغاية من حياتها هو ظهور عنصر فريد يمكن أن نطلق عليه اسم « الجوهر » أو « الفكرة » . وهذه الفكرة هى الاختلاف بعينه وهى الصلغة بعينها . وإذن فقد انتصرت الحرية وانتصر التفاؤل .

وهناك من يفسرون فكرة تارد عن التكرار والتنوع بأنها ترمز إلى العلم والفن . فالعلم قد خرج عن الفن وإليه يعود . ولا شك أن هؤلاء يتذكرون ما وقع لتارد فى شبابه من تردد بين طريق الفلسفة وطريق الأدب . لقد وجد التضاد إذن فى حياته نفسها ، ولكن هل اختار الفلسفة نهائياً حين ترك الشعر ؟ لا ه هنا أيضاً استطاع أن يجد حلاً لهذا التضاد وذلك حين اشتغل بالفلسفة من أجل الفن .

لقد اتهمه بعض معاصريه ومنهم دوركيم بالزعة الأدبية . ولكن هذا الاتهام كان فيه كثير من الغلو والتجاهل لما جاء فى مؤلفاته من أفكار عميقة وأصيلة : ومع ذلك فنحن نعجب اليوم ببعض شطحات « ليوناردو دافنشى » الفنية التى أكدها العلم الحديث وأصول الصنعة ولم تكن فى حينها إلا نوعاً من الأدب . وربما كان هذا الإحساس الفنى هو الذى باعد بين تارد وبين الوقوع فى شرك الآراء التعسفية والدوجماتية التى يحلو للعلم أحياناً أن يفرق فيها . ومن المؤكد أن هذا الإحساس هو الذى أوحى إليه بهذا العديد من النظرات المبتكرة التى تشهد بها مؤلفاته المتنوعة . إنه يحكى لنا فكرته أكثر مما يشرحها ، ويحكىها لنا كما ترد على

خاطره . وبدلاً من أن ينتظر حتى « تنضج » فيعبر عنها
تعبيراً منطقياً ، يحملها « تفكس » تحت قلمه ، أى أنه
يخط على الورق ميلاد أفكاره .

هذه الصفات هي التي أضفت على مؤلفات تارد
ذلك السحر الذي يجيب قراءتها على النفوس ، ولكنها
كانت أحياناً سبباً في ضعف حججه وبراهينه المنطقية
وقد استغل دوركيم نقط الضعف هذه وهاجمه منها
مهماً لا هوادة فيه حتى انتصرت مدرسته « الاجتماعية »
على الاتجاه السيكلوجي الذي دافع عنه تارد . لقد كان
منهج دوركيم « تعليمياً » والناس يحبون أن يتعلموا
مدفوعين بإرادة أمرة ، وكان منهج تارد « إيحائياً »
يشير الأفكار في تكوينها وترددها وشكوكها وهذا
ما يدفع الناس إلى الحذر وعدم الثقة . ومع ذلك فكم
من تأكيدات صارمة تخفي وراءها الشك في أصولها
ومصادرها . ومن حسن الحظ أن هناك أناساً يضيقون
أشد الضيق بهذه الدوجماتية ، ويولون ثقتهم بالغريزة
لمن يصارحونهم بالشك .

وعلى كل حال فلا ينبغي أن نستنتج من هذا
التحليل أن مؤلفات تارد كانت تعوزها الخطة المحكمة ،
بل كل ما في الأمر أن هذه الخطة لم تكن تتحدد سلفاً
في نظام دقيق ، بل كانت بمثابة إطار يصنع لاستقبال
اللوحة المرسومة .

مؤلفاته الاجتماعية

يعتبر كتاب قوانين التقليد باجاع آراء النقاد وعلماء
الاجتماع أعظم مؤلفات تارد وأكثرها شهرة . إذ
بظهوره أصبحت كلمة « تقليد » imitation
لا تنطق بدون أن تثير في الأذهان اسم تارد . وأهمية
هذا الكتاب تكمن فيما توصل إليه تارد من مبدأ جديد
لتفسير الظواهر الاجتماعية . أو بمعنى آخر فإن أصالته
لا ترجع إلى الآراء التي أوردها تارد عن ظاهرة التقليد
بقدر ما ترجع إلى المبدأ الاجتماعي الذي أقام عليه تلك

الآراء . وسوف تظهر هذه الأصالة عند تحليلنا وعرضنا
— بعد قليل — للأفكار الرئيسية في هذا الكتاب .

أما كتاب « المنطق الاجتماعي » فهو لا يهتم
بالشرح والتوضيح وإيراد الأمثلة كما حدث في قوانين
التقليد بل يحاول أن يستنبط النتائج التي تترتب على
آراء سبق له أن شرحها . وموضوع الكتاب هو محاولة
معرفة الماطوبات المنطقية التي يتبعها الفرد حين يتردد
بين أفكار أو رغبات تتصارع للتأثير في عقيدته أو
لتحويل إرادته ، وكيف يقرر اختيار أحدها أو يجد
الحل السعيد للتوفيق بينها . ثم ينتقل من هذا المستوى
الفردى ليناقد المؤثرات الاجتماعية التي تؤثر في
الاختيار أو في محاولة التوفيق . ويختتم تارد هذا الكتاب
ببعض التطبيقات في مجالات اللغة والدين والعواطف
الاجتماعية والاقتصاد السياسي . ويكفي لبيان اهتمام
تارد بهذه التطبيقات أن الأخير منها قد استخدم أساساً
لكتاب جديد وهو « علم النفس الاقتصادي » . والمنطق
الاجتماعي إذا أضيف إلى قوانين التقليد فإنه يعطينا
صورة كاملة لمنهج تارد وأفكاره الأساسية . والواقع
أن الكتابين ، بالرغم من اختلافهما في الشكل — على
نحو ما قدمنا — يعتبران متكاملين ويدعم كل منهما
الآراء التي وردت في الآخر .

وقد بدا لنا حتى الآن أن المحيط الاجتماعي يعرض
أمامنا ظاهرتين كبيرتين : الأولى ظاهرة هذه الذرات
المتناثرة من أنواع التقليد التي تنتشر من حول مركز
معين كما تنتشر التموجات على صفحة الماء عند إلقاء
حجر ؛ والثانية ظاهرة النسق المنسجم الذي يعم المجتمع
بالرغم من الاضطراب المؤقت الذي يحدثه الاختراع
إذ تعود صفحة الماء إلى هدوئها بعد أن تقضى التموجات
الصغيرة في موجة كبيرة لا تكاد نشعر بها لضعفها
واتساع مداها . لقد مضى تارد متأثراً بهذه النظرة ،
محاولاً أن يوسع نطاقها فتشمل عوالم أخرى غير العالم
الاجتماعي ، وأسفرت هذه المحاولة عن كتابه

«التعارض الكوني» L'Opposition Universelle .
فهذا الكتاب عبارة عن تأملات ميتافيزيقية يمكن اعتبارها نوعاً من الانحراف أو الاستطراد عن منهجه الأصلي . إذ يحاول المؤلف أن يحلل أولاً فكرة التعارض ويقابلها بفكرة « التماثل » symétrie ، ثم يقوم بتصنيف عجيب لأنواع التضاد والتعارض في عوالم الطبيعة والحياة والنفس والمجتمع . على أن الفكرة التي تسيطر على الكتاب ، وبخاصة على الجزء الاجتماعي منه ، هي أن التعارض أو الصراع أياً كان شكله ليس ضرورياً لإحداث الانسجام النهائي للكون ، بل إنه يؤدي إليه في غالب الأحيان . ويمكن القول إن هذا الكتاب لم يعرف الذبوع إلا بين جمهور ضئيل من دارسي الفلسفة .

وعلى العكس من ذلك فإن كتابه «القوانين الاجتماعية» Les lois sociales قد عرف طريقه إلى جمهور العامة من الناس . وهو مع صغر حجمه وعرضه المبسط ذو أهمية خاصة بالنسبة لفكرة تارد ، بل إنه يعتبر مفتاح طريقته الفلسفية بأسرها . فقد طلب المعهد الحر للعلوم الاجتماعية من تارد أن يركز العناصر الجوهرية في مذهبه في ثلاث محاضرات . فكانت نتيجة هذا التركيز ، مع العرض الواضح الذي يتفق مع مستوى جمهور المحاضرات ، ذلك الكتاب الذي لخص فيه أفكاره الأساسية التي وردت في كتبه الثلاثة السابقة ، وحاول فيه أن يضع المنهج الاجتماعي في مكانه بين مناهج العلوم الأخرى . وقد وضحت في هذا الكتاب فكرة تارد عن «سيكولوجية ما بين العقول» التي تشرح الصلات بين عقليْن أو أكثر ، وتحلل عقلية الإنسان الاجتماعي حين ننظر إليه على أنه «مقلد» و «شكاك» و «مخترع» . وهذه العمليات الثلاث توصلنا إلى القوانين الخاصة بالعلم الاجتماعي وهي التقليد ، والتعارض ، والتكيف .

ويمكن القول إن تارد هو منشئ هذا العلم الجديد

«سيكولوجية ما بين العقول»^(١) . وقد كتب عنه بحثاً كثيرة في المحلات العلمية وكرس له سلسلة من المحاضرات في الكوليج دي فرانس . فبعد أن انتهى من كشف العالم الاجتماعي ومحركاته الأساسية والقوانين التي تتحكم في تطوره ، أراد أن يتغلغل في دراسة نفسية الأفراد . فاكتشف ثلاث مراحل من الدراسات النفسية : «سيكولوجية الظواهر العقلية الخارجية» psychologie extra-mentale وهي التي تدرس علاقات الإنسان مع العالم الخارجي ؛ و «سيكولوجية الظواهر العقلية الداخلية» psychologie intra-mentale وهي التي تدرس علاقات الإنسان مع نفسه ، أي التابع والتوافق الداخلي لحالاته النفسية المختلفة ؛ وأخيراً «سيكولوجية ما بين العقول» psych. inter-mentale وهي التي تدرس علاقات الإنسان مع أقرانه ، أي مع هذه الكائنات التي تحس وترغب مثله ، ولها معتقدات ورغبات مثل ما له . وفي هذا المجال الأخير عثر تارد على نواة الظاهرة الاجتماعية وعلى الأصل العيني لما أطلقنا عليه اسم علم الاجتماع . وقد اتبع تارد في هذه الدراسة منهجين ، المنهج التاريخي لدراسة تكوين العلاقات الاجتماعية الأولية ، والمنهج المنطقي لدراسة هذه العلاقات المختلفة في ذاتها ، والوسائل التي يتم بها توافقها وهي اللغة والمحادثة والمناقشة . وقد نما هذا الاتجاه النفسي — الاجتماعي شيئاً فشيئاً ، ودعمته المناقشات التي دارت بين تارد ومعاصريه حول الصفة العلمية للمذهب . وجمع تارد آراء وردوده على معارضيه في كتابه «دراسات في علم النفس الاجتماعي» ، وهاجم فيه آراء «فورمس» Worms ومذهبه العضوي في تفسير الحياة الاجتماعية ؛ وآراء «دي جريف» De Greef عن التطور الاجتماعي .

(١) أطلق تارد على هذا العلم أحياناً اسم Interpsychologie وأحياناً أخرى psychologie intermentale . وهذا الاسم الأخير أكثر مطابقة للترجمة العربية .

ولكن الخصومة الكبرى كانت بينه وبين دوركم وهي ترجع في حقيقتها إلى اختلاف مزاج كل من العلمين وطريقته في التفكير . إذ كان دوركم يحتمى وراء المنطق الصارم والاستنتاجات العقلية الدقيقة ويهتم تاردا بالزعة الأدبية . أما تارد فكان يترك العنان للحدس والخيال ويصف دوركم بالزعة المدرسية Scolastique وتركز النزاع بينهما حول هذا السؤال : هل هناك ما يمكن أن نسميه مجتمعاً في ذاته ؟ أم ليس هناك إلا أفراد يعيشون في مجتمع ؟

دافع دوركم عن فكرة المجتمع من حيث أنه حقيقة لها ذاتيتها الخاصة بكل ما أوتي من قوة منطقية وبراهين علمية ، وتوصل إلى مفهوم « الضمير الجمعي » La conscience collective الذي أصبح فيما بعد هدفاً لهجمات علماء الاجتماع في العصر الحديث . ويمكن القول إن دوركم قد صاغ طريقته السفسولوجية في بطل وحذر ، وكان لا يترك أي نقطة دون أن يدعمها بالوثائق أو البراهين والحجج القوية . أما تارد فقد كان يعوزه الصبر والذآب وربما كان هذا هو سر الجراءة والأصالة في أفكاره^(١) . وتقوم نظريته في علم الاجتماع على أساس سيكولوجي ، أي أن الفرد وتحليل نفسيته الفرد هي أساس كل أبحاثه . فترام يقول إن الفرد هو الحقيقة الوحيدة ، وإذا ما تجاهلنا الفرد فإنا لا نستطيع أن نفهم كل ما هو اجتماعي . نحن لا نستطيع أن نفهم أو نشرح أي ظاهرة اجتماعية إذا أغفلنا وجهة النظر السيكولوجية أي تحليل العمليات العقلية الفردية .

قوانين التقليد^(٢)

« إن المجتمع لا يستطيع أن يعيش ولا أن يخطو

(١) استطاع شارل بلوندل في كتابه Introduction à la psych. Collective أن يستخرج من تحليل آراء تارد ودوركم الركائز التي اعتمد عليها في التقريب والتوفيق بين المذاهبين . اقرأ الترجمة العربية بعنوان « مقسمة في علم النفس الاجتماعي » للدكتورين محمود قاسم وإبراهيم سلامة .

(٢) اعتمدنا في عرض الفصول الرئيسية لهذا الكتاب على الطبعة السابعة من الأصل الفرنسي بعنوان : Les lois de l'Imitation, Paris, Alcan 1921 (7e édition)

خطوة إلى الأمام ، ولا أن يطور نفسه بغير أن يعتمد على ينبوع « الروتين » الذي لا ينضب ، وعلى « النسبانية » La singerie و « الحروفية » La moutonnerie التي تزايدت بلا توقف بتأثير الأجيال المتعاقبة^(١) .

هذه العبارة تبين بوضوح أن التقليد ، في نظر تارد ، هو الظاهرة الاجتماعية الأساسية . وهو يعرف المجتمع تبعاً لذلك بأنه « مجموعة من الناس تربط بينهم روابط إما لأنهم يقلدون بعضهم بعضاً ، وإما لأن بينهم نوعاً من التشابه والصفات العامة وهي في مجموعها عبارة عن صور متكررة لنموذج واحد » .

ويقول تارد « إننا إذا حللنا عقول الأفراد وجدنا أنها تتكون من مجموعة من الأفكار والآراء التي تصدر عن التقليد والتكرار . ويندر أن تكون أفعال الناس مبتكرة كما أنه من المستحيل تقريباً أن نجد ابتكاراً لا يعتمد في بعض نواحيه على القديم » .

فالتقليد هو العامل الأساسي في نشأة الظواهر الاجتماعية وفي تكوين المجتمعات . ولكن تارد يفسح في كتابه مكاناً هاماً لظاهرة الاختراع التي تتعاون مع ظاهرة التقليد على خلق الحياة الاجتماعية واطراد سرها فالاختراع يقدم للمجتمع نماذج من الأفكار والأفعال الجديدة . وهذه بدورها لا تكون لها قيمة اجتماعية إلا إذا انتشرت وعمت بين الناس عن طريق التقليد : أي أن الاختراع هو الذي يضمن للمجتمع التجديد والتقدم ، أما التقليد فهو الذي يضمن للحياة الاجتماعية الاستمرار والتركز .

ويسأل تارد في مقدمة كتابه هل تخضع الحياة الاجتماعية لقوانين ؟ ويجب على هذا السؤال بقوله :

(١) يشير تارد بهذين التعبيرين إلى شهرة النسائيس بالتقليد ، وإلى الأسطورة المشهورة باسم « غراف بانورج » Les moutons de Panurge ، وتتلخص في أن أحد الرعاة المدعو « بانورج » كان يمر بجرافه الهر . فترامى لأحد الغراف أن يلقي بنفسه في الماء فتمت الغراف الأخرى دون تردد .

« إن الحياة الاجتماعية شأنها في ذلك شأن عالم الطبيعة وعالم الحياة . وإذا كنا لم نوفق في استخلاص قوانين الحياة الاجتماعية حتى الآن ، فذلك لأننا لم نبحث عنها إلا في محيط الصدفة ، وفي خضم الأحداث التاريخية . ومشهد الكون يعرض لنا حالتين متعارضتين : الحالة الأولى هي الصدفة التي تؤدي إلى خلق بعض الظواهر وبعض التغيرات التي تبرز بدون قانون ، وكان من الممكن ألا توجد ؛ وهي بمثابة المنبع الذي يستمد منه العالم مصادر تجديد قواه . والحالة الثانية هي حالة النظام أو انتشار هذه المخلوقات الجديدة وفق أنماط محددة .

والمجتمع ذاته يمكن تصويره على هذا النحو : أنواع من الاختراعات تظهر هنا وهناك بشكل غير منتظم ، وتنتشر في محيط يزداد على الدوام اتساعاً بفضل وسيلة التكرار العظيمة وهي « التقليد » .

وعلى ذلك فإذا كان لا بد من البحث عن قوانين للمجتمع فأين نجدها إن لم يكن ذلك فيما يتكرر ؟ « فالوجات » في الطبيعة ، و « التوالد » في علم الحياة ، و « التقليد » في علم الاجتماع ، هذه وحدها هي موضوعات العلم » .

ولنتف هنا لحظة لنحدد في شيء من الدقة معنى هاتين الكلمتين الهامتين اللتين يستخدمنهما تارد في كتابه ، وهما كلمة « تقليد » وكلمة « اختراع » .

إن تارد يستخدم هاتين الكلمتين في معنى أوسع بكثير من معناهما في الاستخدام الدارج ، وقد فضل الالتجاء إليهما بدلاً من الاضطرار إلى تحت مصطلحات جديدة قد تبدو للبعض غريبة وملتبسة . فنحن لا نقول عادة إن إنساناً يقلد فكرة ولكن نقول إنه يقلد إنساناً آخر في حركته أو هندامه أو حتى في فكرته . فالتقليد في اللغة الدارجة على الظاهرة التي تبدو لدى إنسان يحاول أن يتقلد عن آخر . غير أن تارد يستخدم هذا التعبير في معنى مجرد وعام . فالتقليد عنده ظاهرة سيكولوجية عن طريقها تتكرر الأفكار وتنتشر في المحيط الاجتماعي .

وبالمثل بالنسبة لكلمة « اختراع » فإن اللغة الدارجة تقصر استعمالها على الفروض أو النظريات العلمية الجديدة أو على ما يترتب عليها من تحسين في الوسائل الميكانيكية أو الصناعية التي يكون لها عادة قيمة عملية . ولا يفكر أحد في أن يطلق هذه الكلمة مثلاً على هذا الحشد من الأفكار ، والرغبات ، والتصرفات التي تملأ حياتنا اليومية والتي ليست ، في الحقيقة ، سوى تركيبات وتوليفات جديدة من الأفكار القديمة . ومع ذلك فلأن تارد لا يتردد في أن يطلق على كل ذلك اسم « الاختراع » ومنهج العلم السيكولوجي لا يتطلب منه عند الكلام عن الاختراع سوى النظر إلى « العملية في ذاتها » دون الاهتمام بقيمة الأشياء المخترعة . وهو يرى أن محركات التقدم الحقيقية هي ألقها وضوحاً وأكثرها عدداً ؛ هي هذا العديد من المحاولات البسيطة التي لا يعرف أصحابها والتي تعتبر العوامل الدفينة للنمو الاجتماعي .

نعود بعد هذا التوضيح إلى دراسة الكتاب . يقول تارد « يظهر اختراع في جهة ما ولا ندري لماذا . فكيف ينتشر ؟ إن قانون انتشاره المثالي لا بد أن يكون وفقاً لثبات هندسية ، وذلك تماماً كما يكون قانون كل تردد طبيعي vibration هو حدوث موجات لا نهاية لها ، وكما يكون قانون كل كائن حي هو التناسل المستمر . ولكن الواقع لا يكون دائماً كذلك ، فالانتشار قد تعرقله بعض العقبات أو توقفه . وفي أحوال أخرى قد تؤدي بعض الدوافع إلى زيادة سرعته ولذا يتعين البحث عن القوانين التي تكمن وراء هذه العقبات والدوافع » .

القوانين المنطقية للتقليد

يقسم تارد قوانين التقليد إلى قسمين : قوانين منطقية logiques ، وقوانين لا دخل للمنطق فيها extra-logiques . ونبدأ بعرض أهم آرائه بخصوص قوانين التقليد المنطقية .

قد تصطلم موجة تقليد جديدة ، في نفوس الأفراد ، بموجات أخرى تحركها نزعات أو اتجاهات مخالفة . وحين تتنازع نفس الفرد رغبتيان أو اتجاهان متعارضان يحدث عنده التردد . وهذا التردد الذي يعبر عن صفة سيكولوجية معناه من الناحية الاجتماعية تصارع قوتين متعادلتين تجلب كل منهما الفرد من ناحية ؛ ولا بد أن يكتفى هذا الصراع بانتصار إحدهما أو يحدث نوع من الاتفاق بينهما يؤدي إلى « اختراع » صغير جديد . ويطلق تارد على عملية الصراع اسم « المباراة المنطقية » Duel logique ، وعلى عملية الاتفاق اسم « التزاوج المنطقي » accouplement logique .

يتساءل تارد « إذا كان هناك مائة اختراع تظهر في آن واحد - سواء أكان ذلك في مجال الأشكال اللغوية ، أو الأفكار الفلسفية أو التطبيقات الصناعية أو غيرها - فلماذا لا ينتشر منها بين الجمهور إلا عشرة ؟ بينما تصبح التسعون الأخرى في طي النسيان ؟ هذه هي المشكلة . ولكي نوفق في حلها وفقاً لنظام ومنهج يجب أن نقسم المؤثرات التي تشجع على انتشار التجديدات الناجحة ، وتعرقل نجاح غيرها إلى أسباب طبيعية ، وأسباب اجتماعية . وليس هذا مجال الكلام بالتفصيل عن الأسباب الطبيعية ويكفى أن نذكر أن خصائص الشعوب تختلف بحسب استعداداتها الذهنية وطبيعة البيئة وما يعيش فيها من حيوان ونبات وأحوال الطقس التي تسود فيها . ولا ننكر أن لكل هذه العوامل أهميتها الحقيقية في علم الاجتماع . فننظر مثلاً أن ندرس الأثر الذي يحدثه في مجرى حضارة معينة الإنتاج الطبيعي للأرض التي انبثقت منها هذه الحضارة لأول مرة . فحسب ما إذا كانت هذه الحضارة قد نشأت في واد خصيب أو في هضبة تسودها المراعي ، تختلف ظروف العمل وبالتالي نظام الجماعات العائلية ثم النظم السياسية . ويجب أن نعترف بفضل أولئك العلماء الذين ينصرفون إلى هذا النوع من الأبحاث التي

لا تقل فائدتها لعلم الاجتماع عن الفائدة التي تحققها لعلم الحياة الدراسات الخاصة بالتغيرات التي تطرأ على الأنواع الحية بتأثير المناخ أو البيئة بوجه عام .

« أما الأسباب الاجتماعية فهي تنقسم إلى نوعين : منطقية وغير منطقية . ولهذا التمييز أهمية كبيرة . فالأسباب المنطقية تلعب دورها حين يقرر إنسان ما أن التجديد الذي يقتبسه يكون أكثر نفعاً أو أقرب إلى الحقيقة من غيره ، أو بمعنى آخر أنه أكثر توافقاً مع الأهداف والمبادئ التي أقتنع بها من قبل (عن طريق التقليد دائماً) . وهنا ينظر إلى الاختراعات أو الاكتشافات القديمة أو الحديثة في ذاتها ، بغض النظر عن أي نفوذ يتعلق بشخصية ناقلها أو بالزمان أو المكان الذي نبتت منه . ولكن من النادر أن يظهر التأثير المنطقي على هذا النحو في صورة خالصة . فبصفة عامة تتدخل التأثيرات الخارجية على المنطق في اختيار الأنماط التي نتبعها ؛ وغالباً ما تكون أقلها اتفاقاً مع المنطق هي المفصلة بسبب مصدرها أو حتى بسبب تاريخها كما سيظهر لنا فيما بعد .

« وإذا لم ننتبه على الدوام إلى هذه الفروق الضرورية فقد يستحيل علينا فهم الظواهر الاجتماعية في أبسط صورها . فعلماء اللغة يبحثون عن القوانين التي يبدو أنها تتحكم في تكوين اللغات وتطورها ، ولكنهم حتى الآن لم يتمكنوا إلا من صياغة قواعد ناقصة يخرج عليها عدد كبير من الحالات الشاذة ، وبخاصة فيما يتعلق بتغير طريقة النطق (قواعد الفونيتيك) أو تغير المعاني والحصول على كلمات جديدة عن طريق التوليف بين أصول قديمة ، أو على أشكال جديدة في القوالب النحوية عن طريق تحوير الأشكال القديمة . الخ فما هو السبب في هذا الفشل ؟ السبب في ذلك أنهم ادمتوا بالاتجاه الجديد في ذاته ، ولم ينتبهوا إلى أن التقليد وحده ، وليس الاختراع هو الذي يخضع لقوانين حقيقية جديرة بالدراسة . فالواقع أن عدداً

كبيراً من الانجازات اللغوية الجديدة قد طرأت على أذهان باعثيها الأوائل عن طريق « النظر » analogie أو بمعنى آخر عن طريق تقليد النفس أو تقليد الغير : وجميع علماء فقه اللغة يعترفون بالدور العظيم الذي تقوم به النظائر في موضوع علمهم . وإن أول من اشتق كلمة Germanicus على نسق Italicus كان « مخترعاً » بدون أن يشعر ، ولكنه كان أيضاً « مقلداً » أثناء اختراعه .

وينتقل تارد بعد ذلك إلى بيان أن كل ما يقلد يتصل بعقيدة أو رغبة . فيقول : « إذا عرفنا أن الاختراع والتقليد يكونان الظاهرة الاجتماعية الأولية ، فلنا بعد ذلك أن نسأل : ما هي القوة الكامنة وراء هذين العاملين ؟ إن ما يقلد هو دائماً فكرة أو عمل ، حكم أو مشروع ؛ وكل حالة من هذه الحالات تنطوي على قدر معين من « عقيدة » أو « رغبة » يكفى لكي يبعث الروح في كلمات اللغة ، أو في أدعية الدين ، أو في النظم الإدارية للدولة ، أو في نصوص القانون ، أو في واجبات الأخلاق ، أو في أساليب الصناعة أو الفن .

العقيدة والرغبة هما إذن القوة الكامنة وراء كل اختراع وتقليد . فعن طريق توافق العقائد أو تعارضها تنظم المجتمعات حياتها ، إذ ليست نظمها في الواقع إلا نتيجة لهذا التوافق أو التعارض . فالتوافق يؤدي إلى تساند هذه النظم وتقوية بعضها لبعض الآخر ، والتعارض يؤدي إلى حصر وتحديد كل منها للآخر . وكذلك فعن طريق تعاون الرغبات والحاجات أو تنافسها تقوم المجتمعات بوظائفها . فالمعتقدات الدينية والأخلاقية بصفة خاصة ، وكذلك التشريعية والسياسية هي القوى التشكيلية للمجتمعات les forces plastiques ؛ والرغبات والحاجات الاقتصادية والجالية هي قواها الوظيفية leurs forces fonctionnelles . ويشرح

تارد بعد ذلك كيف يحدث التقدم في المجتمع فيقول : « عندما يركز شخص تفكيره في مشكلة معينة تخطر له

فكرة ، وهذه تسلمه إلى فكرة ثانية ، ويظل هكذا ينتقل من فكرة إلى أخرى حتى يمسك بطرف الخيط الذي يوصله إلى حل المشكلة التي يفكر فيها ، ومنذ هذه اللحظة يخرج سريعاً من البصيص الخافت إلى ضوء الحقيقة الساطع . ويحدث هذا الأمر نفسه بالنسبة لتاريخ المجتمعات : فعندما يثبت في مجتمع أحد المذاهب الكبرى التي تستشعرها حاسته الاستطلاعية قبل أن ينميتها العلم ويحددها - مثل التفسير الآلي للعالم - أو يتخيل طموحه كشفاً جديداً قبل أن يحققه نشاطه - مثل صناعة الآلات أو القاطرات أو السفن البخارية - ماذا يحدث ؟ أولاً تثير الفكرة عدداً من المحاولات والتصورات المتعارضة التي تظهر هنا وهناك ثم تختفي ليحل غيرها محلها حتى تبرز صيغة واضحة أو اختراع ملائم يلقى كل المحاولات السابقة ويتخذ حينئذ قاعدة تنطلق منها التحسينات والإضافات اللاحقة » :

« فالتقدم إذن نوع من التفكير أو التأمل الجماعي يصبح ممكناً عن طريق التضامن (وبفضل التقليد) بين العقول المتعددة للمخترعين والعلماء الذين يقبضون اكتشافاتهم المتلاحقة . وينتج عن ذلك أن التقدم الاجتماعي مثل التقدم الفردي كلاهما يحدث بفضل عمليتين : الإبدال la substitution والتراكم l'accumulation . فهناك اكتشافات أو اختراعات لا يمكن إلا أن تكون بديلة لغيرها ، وأخرى قابلة لأن يتراكم بعضها فوق بعض . ومعنى ذلك أن هناك « صراعات » منطقية ، و « اتحادات » منطقية . وهذا هو التقسيم الكبير الذي سوف لا نجد صعوبة في توزيع جميع أحداث التاريخ بمقتضاه .

المبارزة المنطقية

سبق أن أشرنا إلى أن تارد يطلق على عملية الصراع بين الأفكار اسم « المبارزة المنطقية » . وهو يشرح هذه العملية بقوله : « عندما يظهر اكتشاف أو اختراع

جديد نلاحظ ظاهرتين : تزايد من ينحازون إلى هذا الاختراع عن طريق انتشاره من دائرة ضيقة إلى دائرة أوسع ؛ وتناقص الإقبال على اختراع آخر كان يخدم نفس الغرض أو يؤدي نفس الحاجة ، ويحدث ذلك حين يلتقي الاثنان . فهذا اللقاء يقضى إلى المباشرة المنطقية وتاريخ المجتمعات ، إذا درس بدقة ، يطلعنا على سلسلة من المبارزات المنطقية المتلاحقة أو المتلازمة (وذلك في الحالات التي لا يكون فيها اتحادات منطقية) . والتطور اللغوي يحدث دائماً على هذا النحو : عن طريق التقليد أولاً ، ثم الصراع بين لغتين أو لهجتين تحاول كل منهما أن تسود في منطقة معينة ، وينتهي الأمر بأن تهزم إحدهما الأخرى .

وإذا كنت قد قارنت الصراع المنطقي بالمباشرة ، فذلك لأنه ، في الواقع ، في كل واحدة من هذه الصراعات ، وفي كل واحدة من هذه الظواهر الأولية للحياة الاجتماعية تنتهي الأحكام أو المشروعات المتعارضة إلى رأيين بارزين يتعين الأخذ بأحدهما . ويمكن تشبيه ذلك بالمعارك الحربية ، فقد يكون هناك سبعة أو ثمانية أو عشرة جيوش لدول مختلفة ، ولكن مع ذلك لا يوجد إلا معسكران أحدهما في مواجهة الآخر . وكذلك لا يوجد في مجلس الحرب الذي يسبق المعركة إلا رأيان فيما يتعلق بخطة المعركة : الرأي الذي يوافق على الخطة ، ومجموعة الآراء التي تتفق على نقدها . ومن الواضح أن أي خلاف أو أي معركة تنحصر دائماً في « نعم » في مواجهة « لا » . ومما لا شك فيه أن كلا من الطرفين المتنازعين الذي ينكر الآخر (كما في الحروب الدينية بصفة خاصة) ، أو يفسد مشروعاته (كما في الحروب السياسية) ، له وجهة نظره الخاصة أو مشروعه الخاص . ولكن الصراع لا يصبح أمراً محتوماً إلا حين تصبح الفكرة أو الرغبة تحدياً أو عقبة سواء أكان ذلك بطريق خفي أو سافر ، مباشر أو غير مباشر . وهكذا نرى مثلاً أنه مهما تعددت

الأحزاب السياسية لا يكون هناك ، بالنسبة لأي مسألة إلا رأيان : رأي الحكومة ورأي ما نسميه بالمعارضة ، وهي اندماج الأحزاب المتباينة التي تتحد بجانبها السلبي . هذه الملاحظة يمكن أن تنطبق على كل شيء . ففي كل زمان ومكان يمكن تحليل حلقات التاريخ المتصلة في الظاهر إلى أحداث صغيرة أو كبيرة ، متميزة ومنفصلة ، وإرجاعها إلى « أسئلة » تعقبها « حلول » . وليس السؤال بالنسبة للمجتمعات كما هو بالنسبة للأفراد إلا تردداً بين « إيجاب » و « نفى » أو بين « هدف » و « عقبة » . و « الحل » - كما سنرى فيما بعد - ليس إلا إلغاء أحد المتناقضين أو فض تناقضهما . ونحن لا نتكلم الآن إلا عن الأسئلة ، وهي في حقيقتها مناقشات منطقية : شخص يقول نعم وآخر يقول لا . وفي ظواهر اللغة أو الدين أو القانون أو الحكم أو غيرها ليس من العسير أن نميز بين جانب الإيجاب وجانب النفي . ففي المباشرة اللغوية الأولية يمكن القول إن المصطلح أو التعبير السائد « يؤكد » ، وإن المصطلح أو التعبير الجديد « ينفي » ؛ وفي المباشرة الدينية إن العقيدة الرسمية تؤكد والعقيدة المنشقة تنفي . وعندما حاول العلم في أزمنة لاحقة أن يحل محل الدين أصبحت النظرية المتواضع عليها هي التأكيد الذي أخذت تنكره النظرية الجديدة . أما الصراعات التشريعية فإنها على نوعين : أحدهما داخل البرلمان أو داخل الحكومة حين يناقش قانون أو مرسوم ، والآخر داخل المحكمة حيث يثير الخصوم دعاوهم . ويتعين على المشرع دائماً أن يختار بين الموافقة على مشروع قانون ومعنى ذلك توكيده ، أو رفضه ومعنى ذلك إنكاره . أما بالنسبة للقاضي ، فكلنا نعرف أن أي قضية تعرض عليه - وهذه صفة لا نلاحظها ومع ذلك لها دلالتها - تنحصر بين « مطالب » يؤكد و « مدافع » ينفي . وإذا تقدم المدافع بدوره بطلب يتعلق بالإجراءات نشأت قضية فرعية تلحق بالقضية الأصلية . وإذا وجدت

أطراف ثالثة ، فإن كل طرف منها يكتسب بدوره صفة المطالب أو المدافع ويتسبب على هذا النحو في تعدد القضايا الفرعية الصغيرة التي تنضوي تحت القضية الكبيرة المركبة .

وإذا نظرنا عن كلب إلى أنواع التنافس في الميادين الصناعية ، وجدنا أنها تتألف من مبارزات متعددة ، متعاقبة أو متزامنة ، بين اختراع سبق له الانتشار واستتب له الأمر من مدة طويلة أو قصيرة ، وبين اختراع أو عدة اختراعات جديدة تشق طريقها نحو الانتشار بدعوى أنها أحسن تلبية لنفس الحاجات التي كان يليها الاختراع القديم . . وإذا كانت المعركة اليوم قد انتهت بين سكر القصب وسكر البنجر ، وبين العربية والقاطرة ، وبين الملاحه بالشرع والملاحه بالبخر . . الخ . فقد كانت هذه المعركة ذات يوم تدل على مناقشة اجتماعية حقيقية ، بل على جدال حاد . فلم يكن الأمر يتعلق فقط بقضيتين بل بنوعين غريبيين من القياس لا عهد للمناطقتهما ؛ أحدهما يقول مثلاً : « الحصان هو أسرع حيوان مستأنس ، ولما كان الانتقال غير ممكن إلا بواسطة الحيوانات ، فعلى ذلك تكون العربية خير وسيلة للانتقال » . والقياس الآخر يقول : « نعم إن الحصان هو أسرع الحيوانات ، ولكن ليس بصحيح أن القوى الحيوانية هي التي تستخدم فقط في نقل المسافرين والبضائع ، وعلى ذلك فالنتيجة السابقة « خاطئة » ومثل هذا الصدام القياسي يمكن أن نلاحظه بسهولة في جميع أنواع المبارزات المنطقية في المجالات التي أشرنا إليها من قبل » .

التزواج المنطقي

وبعد أن تكلمنا عن الاختراعات أو الاكتشافات التي يصارع بعضها بعضاً ويحل بعضها محل الآخر ، نتكلم الآن عن الاختراعات التي يعاون بعضها بعضاً ، ويراكم بعضها فوق الآخر . ويجب ألا يكون الترتيب

الذي اتبعناه باعثاً على الاعتقاد بأن التقدم عن طريق « الإبدال » قد سبق ، من حيث الأصل ، التقدم عن طريق « التراكم » . فالحقيقة على عكس ذلك تماماً أي أن الثاني هو السابق على الأول من حيث الظهور ، كما أنه يتبعه بعد مرحلة معينة . ومعنى ذلك أن التقدم عن طريق الإبدال ، وإحلال اختراع محل اختراع ليس إلا مرحلة وسيطة .

فاللغات مثلاً بكل تأكيد قد بدأت في التكوين عن طريق التراكم المتتابع للكلمات التي كانت تعبر عن أفكار لم يتم التعبير عنها بعد ، ولم تجد أمامها أي منافسة أو عقبة لكي تحاول التغلب عليها . وفي البداية الأولى لأقدم العقائد الدينية لم تجد الأساطير التي تضخمت بها هذه العقائد ، لتضع حلولاً للأسئلة التي تعين على الدين أن يقدم إجابة لها — لم تجد هذه الأساطير حلولاً سابقة تعرقل انتشارها ، وكان من اليسير عليها ألا يناقض بعضها بعضاً ما دام كل منها يجيب على سؤال مختلف . وربما كانت العادات البدائية قد وجدت بعض الصعوبة في تثبيت جذورها فوق أرض الفوضى التي خلفتها حالة الطبيعة ؛ ولكن نظراً لأنها كانت تقدم حلولاً لمسائل قانونية لم توضع من قبل ، وتنظم علاقات فردية لم تخضع من قبل لأي تنظيم ، فإنها وجدت نفسها وحدها في الميدان بدون عادات سابقة يتعين عليها أن تصارعها ، وكان من السهل عليها أيضاً ألا يصارع بعضها بعضاً .

ولكن يجب أن نلاحظ أن التراكم الذي يسبق الإبدال (أي المباراة المنطقية) يختلف عن التراكم الذي يأتي بعد مرحلة المباراة هذه . فالتراكم الأول يتكون من تجمع طليق لعناصر لا يربط بينها إلا مبدأ جوهري وهو ألا تتعارض فيما بينها ؛ أما التراكم الثاني الذي يحدث في مرحلة متأخرة ، فهو عبارة عن حزمة قوية من عناصر لا تتعارض فيما بينها فحسب ، بل غالباً ما يدعم بعضها بعضاً .

وفي كل مجال يتعين علينا أن نميز بين الاختراعات

Extra-logiques التأثيرات التي لا علاقة لها بالمنطق

بعد أن ينتهى تارد من شرح القوانين المنطقية للتقليد في الفصل الخامس من كتابه ، يأخذ في الكلام عن القوانين التي لا علاقة لها بالمنطق في الفصل السادس فيقول : « هناك أسباب لا علاقة لها بالمنطق نجعلنا نميل إلى بعض أنواع التقليد وننبذ أخرى ، أى أنها المحرك الكامن من وراء نصرها أو هزيمتها .

وقد نميل إلى الاعتقاد أن كل درجة جديدة تسير فيها الحياة الاجتماعية نحو التعقيد والتركيب تؤدي إلى زيادة الاضطراب وعدم الدقة في التقليد . ولكن العكس تماماً هو الذي يحدث في الحقيقة ؛ فها يؤكد أن التقليد هو روح الحياة الاجتماعية ونواتها الأولية أن المقدرة والمهارة في التقليد عند الإنسان المتحضر تزداد بنسبة أكبر مما يزداد به عدد المخترعات ودرجة تعقدها . وإذا نظرنا إلى الحياة الاجتماعية في أى مظهر من مظاهرها نجد أنها في امتدادها تنتهى حتماً إلى تكوين صيغة موحدة (اتيكيت) ، وهذا يعنى الانتصار الكامل للتقاليد على الشطحات الفردية . فاللغة ، والدين ، والسياسة ، والحرب ، والقانون ، والهندسة ، والموسيقى والتصوير ، والشعر ، وقواعد اللياقة وغيرها تفسح المجال أمام « تقاليد » تزداد رسوخاً كلما كانت هذه الأنواع من النشاط الاجتماعى قد تكونت على مهل ووطدت أقدامها خلال مدة طويلة :

وهل لنا أن نقول إنه كلما تقدم الشعب في مدارج الحضارة أصبحت طريقته في التقليد مصطبغة أكثر فأكثر بطابع الإرادة والشعور والتفكير ؟ هنا أيضاً اعتقد أن الأمر على عكس ذلك : فكما أن الفرد في تكوينه يبدأ بأفعال إرادية في نطاق الشعور ، وينتهى بأفعال لا إرادية تخضع للاشعور بتأثير العادات التي تأصلت في نفسه ، فكذلك بالنسبة للشعوب كل ما تقوله وما تقوم به بتأثير التقاليد والعادات قد بدأ عن

أو الاكتشافات القابلة للتراكم بدون حدود (بالرغم من أنها تخضع أيضاً لظاهرة الإبدال) ، وبين الاختراعات التي إذا تخطت حداً معيناً من التراكم لا يصبح هناك بد من إحلال غيرها محلها حتى يستمر التقدم . فاللغة مثلاً يمكن أن تثرى بطريقة لا حد لها عن طريق إضافة وتراكم كلمات جديدة تستجيب لحاجة التعبير عن أفكار جديدة أو اختراعات جديدة يتوالى ظهورها . ولكن إذا لم يكن هناك ما يمنع من تضخم قاموس اللغة وتزايد على الدوام ، فإن هذا التضخم لا يسمح به في مجال قواعد اللغة ونحوها ؛ إذ أنه بعد الوصول إلى عدد معين من القواعد والأشكال النحوية التي تعبر عن جميع الحاجات التي يتطلبها استخدام اللغة ، لا يمكن لأى شكل جديد أن يظهر إلا إذا دخل في صراع مع الأشكال المقررة ، وحاول أن يقيم القواعد كلها على أساس مختلف (١) .

والأديان أيضاً يمكن النظر إليها من ناحيتين : من ناحية الجانب القصصى والأسطورى ، وهو الجانب الذى تبدأ به ويمكن اعتباره قاموسها ؛ ومن ناحية الجانب العقيدى والشعائرى ويمكن اعتباره قواعد الدين . والجانب الأول الذى يتألف من سرد أسطورى ، وقصص عن بطولة الآلهة وأنصاف الآلهة والأبطال والقدسين ، هذا الجانب يمكن أن ينمو ويتضخم بلا حدود . ولكن الجانب الثانى لا يحتمل مثل هذا الامتداد والتضخم ، ولا بد أن يأتى الوقت الذى تكون فيه المسائل الكبرى التي تقلق ضمير الإنسان قد وجدت حلولها المناسبة ، وحينئذ لا يمكن لأى عقيدة جديدة أن تظهر إلا إذا دخلت في صراع مع العقائد المقررة التي رنخت في النفوس :

(١) ظهرت مثل هذه المحاولة منذ عدة سنوات في النحو العربي حينما حاول بعض المحدثين أن يشتملوا عن إعراب الألفاظ بنظام المسند والمستند إليه ، ولكن هذه المحاولة لم تثبت في الممارسة بينها وبين النحو القديم .

طريق الاقتباس أو التكوين الصعب الذى كان محتاج لكثير من الجهد والجدل فى تقبله . ولا ننكر أن كثيراً من أنواع التقليد تكون لاشعورية ولا إرادية منذ الأصل ، مثال ذلك اللهجة ، وطرائق السلوك ، والأفكار وأنواع الشعور التى تسود فى الوسط الذى نعيش فيه .

التقليد عند الإنسان يشير من الداخلى إلى الخارج

ويقارن تارد فى هذا الفصل بين عدد من الوظائف العضوية والوظائف النفسية من ناحية نزوعها إلى الانتشار عن طريق التقليد . وهو يشعر بأنه يحث فى هذا المجال ، فى حقل بكر ، وأن انتشار الظواهر التى يتكلم عنها قد يختلف من عصر إلى عصر ، ومن بلد إلى آخر ، وأن قياس هذا الانتشار على وجه الدقة لا يتحقق إلا بعد أن يحقق علم الإحصاء ما عقد عليه من آمال .

وبعد هذه التحفظات يتساءل : « ألا تنتشر عدوى العطش عن طريق التقليد أكثر مما تنتشر عدوى الجوع ؟ إن ما يؤيد هذا الاعتقاد هو الانتشار السريع للإدمان ، على حين أن الشره أو النهم لا ينتشر إلا ببطء شديد . وبالإضافة إلى ذلك فإننا نلاحظ انتشار نوع معين من المشروب فى مساحات شاسعة (فهذه المنطقة تشتهر بشرب الشاي ، وتلك بشرب النبيذ ، وثالثة بشرب البيرة . . الخ) ، على حين أن التخصص فى أنواع الأطعمة ما زال محصوراً فى نطاق محلي ضيق . ثم هل عدوى الشرب أسرع أو أبطأ من عدوى الرغبات الجنسية ؟ أعتقد أنها أبطأ بدليل أن أول موبقة تنتشر فى المجموعات الكبيرة ، وفى المراكز الصناعية التى يتقاطر عليها عدد كبير من الجنسين ، هى الدعارة ، وذلك قبلما ينتشر الإدمان . »

ثم يقول تارد : « إن وظائف الحس العليا أكثر قابلية للانتقال عن طريق التقليد من وظائف الحس

الدنيا . فإننا نميل إلى تقليد إنسان ينظر أو يسمع أكثر مما نميل إلى تقليد إنسان يشم وردة أو يتذوق طعاماً . ولهذا تحتشد الجماهير سريعاً فى المدن الكبرى حول متسكع يشير إلى منظر ما ، ويتدافع الناس على أبواب المسرح حين يرون الصف الطويل أمام شبك التذاكر ، بينما لا يتدافعون إلى داخل المطاعم حين يرون ، من خلال النوافذ ، الزبائن يأكلون بشهية كبيرة » .

« وإذا كنا نريد أن نفهم معنى أن التقليد يسير من الداخلى إلى الخارج ، فإن ذلك يعنى شيئين :

١ - أن تقليد الأفكار يسبق تقليد ما تعبر عنه هذه الأفكار »

٢ - أن تقليد الأهداف يسبق تقليد الوسائل »

وإذا أردنا أن نعبر عن ذلك بلغة علم الجبال فإننا نقول إن انتشار المشاعر يسبق انتشار المواهب . ولا ننكر أن التقليد قد يقتصر أحياناً على خارج النموذج دون داخله ، ولكن إذا بدأ التقليد على هذا النحو ، كما يحدث عادة عند النساء والأطفال ، فإنه يقف عند المظهر الخارجى ، على حين أننا فى التقليد الداخلى أو فى تقليد الجوهر تنتقل عادة إلى تقليد المظهر . وقد روى لنا ديمتريفسكى ما يؤيد أن التقليد الخارجى لا يمتد إلى الداخلى فقال إنه بعد أن أمضى عدة سنوات فى المنفى مع المجرمين أصبح يشبههم من حيث المظهر ويقلدهم فى عاداتهم وتصرفاتهم دون أن تتغلغل هذه العادات فى أعماق نفسه » .

ويؤيد تارد ما لاحظته سينسر من « أن كثيراً من الظواهر أثناء انتشارها وتطورها قد اختصرت ومالت إلى التبسيط : فالتحية بعد أن كانت تتخذ شكل الركوع أو الانحناء أمام سيد الإقطاع ، أصبحت تقتصر على الإيماء بالرأس . والكلمات والتعبيرات من كثرة استعمالها تدغم ويضيع جرسها كما لو كانت حصاة تكوثر وانبرت من كثرة انحدرت ، ومعنى ذلك أن التقليد يودى بالضرورة إلى إضعاف الشيء المقلد »

ومن هنا تبدو ضرورة ظهور اختراعات جديدة ، أى مصادر جديدة للتقليد لتعيد الحياة والقوة إلى الطاقة الاجتماعية التى كانت على وشك الجمود .

على أن هذه الظاهرة لا تحدث عادة إلا فى عصور الاضمحلال وبداية التحول نحو تيارات حضارية جديدة أما فى عصور الازدهار فإن التقليد يحتفظ بقوته ، وما ذلك إلا لأنه يؤثر - كما قلنا - من الداخل ، أى يؤثر فى معتقدات الناس وأهدافهم ومثلهم العليا . وحين يأتى عصر الانحلال يكون التقليد قد اقتصر على الأشكال والمظاهر الخارجية ، وابعد عن المصدر الداخلى الذى كان يستمد منه قوته ، ولذلك يبدو عليه الضعف والوهن .

وهكذا نرى أنه عندما تتغلغل « موجة تقليد » فى وسط اجتماعى ، يختلف عادة استعداد هذا الوسط لقبولها شدة وضعفاً . وهذا الاستعداد ، كما وضعه تحليل تارد ، يتصل بثلاثة عوامل رئيسية .

« فأولاً لكى نخضع الأفراد أو يثأثرون بنمط خارجى من أنماط السلوك أياً كان هذا النمط ، يجب أن يكونوا قد خضعوا من قبل بصفة عامة للتأثير الشخصى لأولئك الذين نقلوا إليهم هذا النمط . فالعقائد والحاجات ، كما رأينا ، لا تنتقل أو تنتشر إلا عبر الأفراد ، والعلاقات بين شخص وشخص هى التى توجه انتشارها . ولكن ماذا يعنى الخضوع لتأثير شخص ما إن لم يكن اقتباس أفكاره ورغباته فى أدق خصائصها . فنحن إذن لا نستطيع أن نتخذ من الآخرين مثلاً يحتذى قبل أن نقل إلى ذهننا صورة طبق الأصل لعقليتهم ومزاجهم . »

من هذا التحليل بصوغ تارد صيغة أول قوانين التقليد (خارج نطاق المنطق) ومودها أن التقليد ينتقل من الداخل إلى الخارج . وهذا القانون يبدو غريباً لأول وهلة إذ أنه يناقض ما تقرره الملاحظة العامة ، ولكن التأمل العميق لا يلبث أن يؤكد صحته .

التقليد ينتقل من الطبقات العليا إلى الطبقات الدنيا ثم ينتقل تارد بعد ذلك إلى شرح القانون الثانى . فيقرر ما تثبته الملاحظة من أن أنماط السلوك والأمثلة لا تنتقل خلال الطبقات الاجتماعية المختلفة بسرعة واحدة . فهى فى طريق النزول أسرع منها فى طريق الصعود ، وذلك لأن النفوذ والمكانة Le prestige تتحكم فى التقليد .

« فإذا كان الحب يقلد حبيبه : والصدديق يقلد صديقه فهذا أمر طبيعى . ولكن ظاهرة التقليد تتغلغل إلى أعماق أبعد غوراً ، فزى أن الشعب المغلوب يقلد الشعب الغالب ويتخذ من تصرفاته سلوكاً يحتذى ؛ وحين يقلد مثلاً تنظيمه الحربى يحاول أن يبرر هذا التقليد بادعائه أنه إنما يعد نفسه للانتقام ، ولكن هذا التبرير لا ينطبق على كثير من الأمور الأخرى التى يقلدها بدون أن يكون وراءها أى هدف نفعى . »

« وأياً كان نوع التنظيم الاجتماعى ، وسواء اتم بالارستقراطية أو الديمقراطية ، فإننا إذا لاحظنا أن التقليد يسير فى مجتمع بخطوات سريعة فيمكننا أن نستنتج من ذلك وجود فوارق واضحة بين مختلف طبقاته . ويكفى أن نعرف فى أى اتجاه يسير التيار الرئيسى لنماذج التفكير والسلوك لكى نحدد مركز السلطة الحقيقية . ولا شىء أسهل من هذا التحديد إذا كانت الدولة تقوم على نظام أرستقراطى . إذ نلاحظ دائماً وفى كل مكان أن النبلاء يقلدون الملوك والحكام ، وأن الشعب يقلد النبلاء بمجرد أن يصبح هذا التقليد فى إمكانه . وقد حدث ذلك فى فرنسا أيام لويس الرابع عشر ، ووصف سان سيمون تلك الظاهرة بقوله : « إنها جرح لا يلبث حين يتغلغل فى الجسم أن يصبح سرطاناً يسرى بين الأفراد ، وذلك لأنه ينتقل سريعاً من البلاط إلى باريس ثم إلى الأقاليم ثم إلى مجموعات الشعب . »

في تقليد طبقة عالية جداً ، فعنى ذلك أن المسافة بين الطبقتين قد أخذت في التضاؤل .

وينتقل تارد بعد ذلك إلى الكلام عن النظم الديمقراطية فيقول إنها لا تخلو من وجود التدرج الاجتماعى ، ومن وجود مراكز عليا معترف بها ، إن لم يكن عن طريق الوراثة ، فعن طريق الكفاءة والاختيار . « فهذه القسم من العبارة التي تبرز من شوارع المدن الكبرى تحتل مكان الصدارة ، وتصبح مراكز الإشعاع آليات الفكر ، ومن ثم تصبح المصادر الأساسية للتقليد . فالمدن الكبرى وبخاصة العواصم تقوم في النظم الديمقراطية بما كان يقوم به النبلاء في النظم الأرستقراطية . فباريس اليوم تدبر على عرش التوجيه الفكرى ، وتتحكم في تيار التقليد بدرجة لم تتحقق في عهد أى بلاط ملكى ، إذ أنها تبعث في كل يوم ، بل في كل لحظة بأرائها وأحاديثها وثوراتها الفكرية ، وأزيائها ، ونماذج أثاثها إلى جميع أنحاء فرنسا ، بل إلى جهات متفرقة من العالم » .

« هذا المغناطيس الذي يجذب الناس إلى العاصمة وبحول اهتمامهم نحوها ، نسميه المساواة والحرية . ولكن بالرغم من أن العامل في المدن يؤمن بالمساواة ويعمل للقضاء على البورجوازية ، إلا أنه هو نفسه يود أن يصبح بورجوازيًا في حياته ، كما أنه من ناحية أخرى يعتبر أرستقراطيًا في نظر الفلاح الذي يحسده على أسلوب معيشته . فوضع الفلاح بالنسبة للعامل هو نفس وضع العامل بالنسبة لرئيس العمل . ومن هنا نشأت مشكلة الهجرة من الريف » .

« فالعاصمة أو المدينة الكبرى اليوم هى موطن الصفوة المختارة من الشعب إذ أنها تجتذب من كل أنحاء البلاد أكثر الأفراد نشاطاً ، وأكبر المختصين في استخدام الاختراعات الحديثة . وبكل هذه العناصر تكون الأرستقراطية بمعناها الحديث ، أى الصفوة التي

وبناء على هذه الملاحظة يقول تارد « إن الدور الرئيسى الذى كانت تلعبه طبقة النبلاء وسببهم المميزة هى أنهم كانوا يمثلون طابع المبادأة أو على الأقل تيار الاختراع . وقد ينبع الاختراع أحياناً من بين صفوف الشعب ، ولكنه لكى ينتشر يحتاج إلى قمة اجتماعية ينحدر منها كما ينحدر الماء من المسقط ليفيض بعد ذلك في الأنهر والقنوات . وفي كل زمان ومكان كانت الطبقة الأرستقراطية هى الطبقة المفتوحة لتلقى كل جديد من الخارج ، كما كان وضعها يؤهلها لاستيراده » .

« ولا تقتصر الأرستقراطية على مظهرها المادى بل إنها تمثل أحياناً في الأرستقراطية الدينية . ويكفى أن نذكر أن الأعمال الفنية الأصيلة من نحت وعمارة وتصوير كانت في بادئ أمرها في خدمة الكنيسة . كما أن « المعابد » كانت قبل « القصور » مراكز للإشعاع الحضارى بمعناه الخارجى الذى يتصل بالمظهر وكذلك بمعناه الداخلى الذى يتصل بالعقائد والأفكار » .

ويذهب تارد في تحليله لهذا القانون الثانى الخاص بانتقال التقليد من أعلى إلى أسفل إلى تأكيد ارتباطه بالقانون الأول الخاص بسير التقليد من الداخل إلى الخارج . فيقول إنه لو كان كل قانون منهما منفصلاً عن الآخر لترتب على ذلك أنه كلما ارتفع الشخص في المكانة كان الميل إلى تقليده أكبر . ولكن الواقع غير هذا ، فالشخص الذى يقلد هو الشخص الأعلى بين أقرب الناس . فأثر الشخص من حيث اتخاذه نموذجاً للتقليد يتناسب تناسباً عكسياً مع المسافة بينه وبين الآخرين ، وليس فقط مع صفته المباشرة من حيث علو مكانته . والمسافة هنا يجب أن تفهم بمعناها الاجتماعى لا بمعناها المكانى . فهما كان الشخص بعيداً في المكان فإنه يكون قريباً من النفوس إذا كانت هناك علاقات متعددة ومتصلة بينه وبين الآخرين تيسر لم تحقيق رغبتهم في تقليده . والنتيجة المباشرة التي تتصل بهذه الحقيقة هى أنه عندما نرى أن طبقة متواضعة قد بدأت

لم تصل إلى مركزها عن طريق الوراثة بل تمتد طريق الاختيار الحر . غير أن هذا الوضع لا يمنعها بتاتاً من أن تنظر شذراً إلى مجموعات الشعب في أسفل السلم ، وأن تكون هذه النظرة مماثلة لنظرة النبلاء القدامى بالنسبة لجموع الدماء .

ثم يقارن تارد أخيراً بين سلطة التقاليد وسلطة البدع المستحدث أو « الموضة » فيقول : « إن مكانة التقاليد التي أرسى قواعد الأسلاف ترجع دائماً على أنواع التجديد المستحدثة ، ويصدق ذلك حتى بالنسبة لأكثر المجتمعات تعرضاً لغزو النظم والأفكار الأجنبية . وعلى ذلك فإن تيار تقليد « الموضة » ليس إلا رافداً ضعيفاً بجانب النهر المتدفق للعادات والتقاليد . ولكن بالرغم من ضآلة هذا الرافد فإن سرعته وعدم انتظامه تجعله يفيض أحياناً ويفرق ما حوله ، ولذا يتعين دراسة أحوال تصرفه .

« ففى كل بلد تحدث بطول المدى ثورة في العقول ويحل محل عادة الاعتقاد فيما يقوله الأسلاف ورجال الدين ، عادة تكرار ما يقوله المحدثون المعاصرون ، وهذا هو ما يسمى عادة لإحلال الاختيار الحر محل الاعتقاد الأعمى . ومعناه ، في الحقيقة ، أننا بعد أن كنا نقبل بطريقة عمياء التأكيدات التقليدية التي كانت تفرضها علينا سلطة الأجداد ، أصبحنا نفتتح عقولنا لاستقبال الأفكار الأجنبية التي تحاول أن تفرض نفسها علينا بطريق الإغراء . والإغراء هنا هو محاولة ظهورها بمظهر الاتفاق مع الأفكار السابقة الراضية في العقول .

وإلى جانب هذه الثورة العقلية تحدث ثورة أخرى في الإرادة . وهنا نجد أن الطاعة السلبية للأوامر والتقاليد وآثار السلف ، إن لم تستبدل بغيرها ، فعلى الأقل توضع موضع الحياء لتفسح الطريق ولو جزئياً إلى الدوافع والتوجهات وأنواع الإنحاء التي تصدر عن المعاصرين . وحين يتصرف المواطن العصري بوحى

من هذه الدوافع يشعر بالغبطة لما يبدو له من وقوفه موقف الاختيار الحر بين المقترحات العديدة التي تعرض عليه . ولكن الحقيقة هي أن الآراء التي يوافق عليها ، ويعمل بمقتضاها هي تلك التي تكون أكثر تلبية لحاجاته ، ورغباته السابقة المنبعثة أصلاً عن عاداته وتقاليد ، وعن ماضيه بكل ما فيه من مظاهر الخضوع

وتسود سلطة التقاليد عادة في العصور وفي المجتمعات التي تكون فيها كلمة « الشيء القديم » مرادفة لكلمة « الشيء المحبوب » . ففي الصين وفي بعض مناطق سيبيريا إذا أراد شخص أن يجامل صديقاً ويدخل السرور على قلبه فإنه يقول له إنه يبدو مسناً (وذلك لما للمسنين من طابع الوقار والحكمة) ، وقواعد الأدب تقتضى أن يقول الواحد لحدثه « يا أخى الأكبر » . أما العصور والمجتمعات التي يتحكم فيها نفوذ الجديده فهي تلك التي يسرى فيها المثل القاتل : « كل جديد يشيع فيه الجمال » .

ويخلص تارد من تحليله إلى هذا الرأي وهو أنه « في العصور التي تسود فيها التقاليد يفخر المرء ببلده أكثر مما يفخر بعصره ، لأنه يرجع عادة بفكره إلى الماضي الذهبي . أما في العصور التي يتحكم فيها تيار البدع فإن المرء على العكس يفخر بعصره أكثر مما يفخر ببلده » .

وبعد فهذا عرض وجيز جداً للأفكار الرئيسية التي وردت في كتاب « قوانين التقليد » . ولا نستطيع ، مهما حاولنا ، أن نعطي فكرة في هذا العرض الموجز عن وفرة الأمثلة والملاحظات الدقيقة وأنواع الخواطر والكشوف الجديدة التي يوردها تارد ويحاول إدماجها في هذا الإطار الواسع . فقد ترك تارد العنان لخيااله في هذا الموضوع واستطاع أن يكتشف جميع جوانبه . ولذا يعتبر كتاب « قوانين التقليد » أكثر كتبه إفاضة وأغزرها مادة .

لأنجيه "تاريخ المادية"

بمستم

الدكتور فؤاد زكريا

أستاذ مساعد بكلية الآداب بجامعة عين شمس

حياة لأنجيه ومؤلفاته :

ولد « فريدرش ألبرت لأنجيه » (1) Friedrich Albert Lange في بلدة تقع في إقليم دوسلدورف ، اسمها « فالده بيجوار زولنجن Wald bei Solingen في الثامن والعشرين من شهر سبتمبر عام ١٨٢٨ . وكان أبوه رجلاً عصامياً استطاع أن يشق طريقه بكفاحه من عامل بسيط إلى أستاذ جامعي اشتهر في وقته بأنه من أعظم شراح الإنجيل في أوروبا ، وقد قضى لأنجيه سنوات حياته الأولى في مدينة « دويسبرج Duisburg » ، ولكنه انتقل في الثانية عشرة من عمره إلى زيورخ في سويسرا ، التي أصبحت وطناً ثانياً له ، ولم يغادرها إلا في سن متأخرة نسبياً عندما دفعه تعلقه بالسياسة إلى العودة إلى ألمانيا وخوض غمار المعارك السياسية فيها . وكان ذلك في عام ١٨٤٨ ، الذي هزت فيه القلائل السياسية كيان معظم دول أوروبا ، وقامت فيه ثورات عنيفة أسهم فيها المثقفون الأوروبيون بدور فعال . في ذلك العام انتقل إلى جامعة بون ليدرس فقه اللغة ،

(١) وهو غير عالم النفس الديمقراطي كارل لأنجيه الذي اشترك مع جيمس في الوصول إلى نظرية الانفعالات المعروفة باسم نظرية « جيمس - لأنجيه » .

وتابع الأحداث السياسية الدائرة بحماسة بالغة ، وكان من أنصار تحقيق الوحدة الأوروبية ، وتحقيق وحدة الدولة الألمانية .

وبعد حصول لأنجيه على درجة الدكتوراه ، انتقل للتدريس فترة قصيرة في « كولونيا » ثم عاد إلى بون ليحاضر في التربية وعلم النفس والأخلاق وفي تاريخ المذهب المادي ، ومن بون انتقل إلى دويسبرج ، ولكنه اضطر إلى الاستقالة من عمله في التدريس نتيجة لنشاطه السياسي في عام ١٨٦١ . وكان من المناصب التي تولّاها بعد ذلك منصب سنكرتير الغرفة التجارية في دويسبرج ، حيث أظهر مقدرة غير عادية في إدارة الأعمال الصناعية . وقد ظل طوال هذه المدة عاكفاً على تأليف كتابه في « تاريخ المادية » ، فضلاً عن اشتراكه في تحرير صحيفة « الرين والرور » اليومية ، التي كان يهاجم فيها الحكومة الرجعية القائمة بشدة . وقد تعرض نتيجة لذلك إلى اضطهادات سياسية مستمرة ، جعلته دائماً التنقل من بلد إلى آخر ، فانتقل إلى « فنترتور Winterthur » ثم إلى زيورخ حيث عمل أستاذاً للفلسفة ، ثم إلى جامعة ماربوج بألمانيا مرة أخرى . وكان برنامج محاضراته في هذه الجامعة الأخيرة يشتمل على المنطق وعلم النفس

١ - تاريخ المادية حتى كانت :

القسم الأول : المادية في العصور القديمة (ويعالج هذا القسم الفلسفات اليونانية والرومانية في خمسة فصول)
القسم الثاني : فترة الانتقال (وهي تشمل العقائد التوحيدية وموقفها من المادية ، وكذلك الفلسفات المدرسية ثم عصر إحياء العلوم في أوروبا ، ويشمل هذا العصر بيكن وديكارت) .

القسم الثالث : مادية القرن السابع عشر (وهو يشمل جاسندي وهيز والفلاسفة الانجليز) .

القسم الرابع : القرن الثامن عشر (ويعالج تأثير الفلاسفة الانجليز في فرنسا وألمانيا ، ثم مادية لامترى ، ودولباك ، ورد الفعل على المادية عند لينتس وقلف) .

ب - تاريخ المادية منذ كانت :

القسم الأول : الفلسفة الحديثة (ويشمل فصلاً عن كانت والمادية ، وآخر عن المادية الفلسفية منذ كانت) .
القسم الثاني : العلوم الطبيعية (ويعالج موضوعات : المادية والبحث العلمي والدقيق - والقوة والمادة ، والنظريات العلمية في الكون ، والداروينية والغائية) .
القسم الثالث : تكلمة العلوم الطبيعية : الإنسان والنفس (ويبحث في العلاقة بين الإنسان والعالم الحيواني ، والمخ والنفس ، وعلم النفس العلمي ، ووظائف الأعضاء الحسية) .

القسم الرابع : المادية الأخلاقية والدين (ويتحدث عن الاقتصاد السياسي والأنانية القطعية ، وعن المسيحية والتنوير ، والعلاقة بين المادية النظرية وبين المادية الأخلاقية ، والدين ، ووجهة نظر المثل الأعلى) .

وقد اعتمدنا في هذا البحث على الترجمة الإنجليزية لهذا الكتاب ، التي قام بها « إرنست تشستر توماس Ernest Chester Thomas » ونشرت لأول مرة في ثلاثة أجزاء ، في الأعوام ١٨٧٧ و ١٨٩٠ و ١٨٩٢ .

وتاريخ التربية والعلوم السياسية والشعر .

وفي هذه الأثناء كانت صحته قد اعتلت ، وظهرت عليه بوادر المرض الذي أودى به في النهاية . ولكن نشاطه لم يفت ، وإنما ظل يؤلف ويعيد طبع كتبه السابقة بعد مراجعات دقيقة ، حتى الأسابيع الأخيرة من حياته . وعندما قهره المرض وتوفي في ٢١ نوفمبر سنة ١٨٧٥ ، كان في أوج نشاطه العلمي والتألفي .

وأهم المؤلفات الفلسفية والسياسية التي اشتهر بها لانجه هي :

١ - « المشكلة العمالية Die Arbeiterfrage »

وقد ظهرت طبعته الأولى في عام ١٨٦٥ ، وأشرف هو ذاته على طبعين آخرين كانت آخرهما عام ١٨٧٤ .

٢ - « آراء جون استورت مل في المسائل الاجتماعية J.S. Mill's Ansichten über die sociale Frage » (١٨٦٦) .

٣ - تاريخ المادية ونقد دلالتها في العصر الحاضر
Geschichte des Materialismus und Kritik seiner Bedeutung in der Gegenwart . وقد ظهرت الطبعة الأولى لهذا الكتاب في عام ١٨٦٥ ، والطبعة الثانية في عامي ١٨٧٣ و ١٨٧٥ .

٤ - « أسس علم النفس الرياضي Die Grundlegung der mathematischen Psychologie » (١٨٦٥) .

٥ - « دراسات منطقية Logische Studien »
وقد نُشر بعد وفاة لانجه بعامين (١٨٧٧) وأشرف على نشره الفيلسوف الألماني « هرمان كوهين » .

ويتألف كتاب « تاريخ المادية » من بابين رئيسيين :

١ - « تاريخ المادية حتى كانت »

ب - « تاريخ المادية منذ كانت » . ولكل باب من هذه الأبواب أقسام تندرج تحتها فصول . وسوف نكتفي هنا بالإشارة إلى الأقسام التي يشملها كل من هذين البابين .

وقد أعيد طبع هذه الترجمة عدة مرات ، والطبعة التي اعتمدنا عليها هي طبعة سنة ١٩٥٠ في مكتبة Routledge & Kegan Paul (في سلسلة المكتبة الدولية لعلم النفس والفلسفة والمنهج العلمي) . وقد جمعت هذه الطبعة بين الأجزاء الثلاثة في مجلد واحد ، ولكنها احتفظت بالترقيم الأصلي للصفحات في كل من هذه الأجزاء الثلاثة ، وهو الترقيم الذي لا يطابق التسميم الذي عرضناه للكتاب تماماً . ولذلك نود أن نورد هنا حدود كل جزء في هذا الترقيم حتى لا يلبس الأمر على القارئ :

الجزء الأول : من البداية حتى نهاية القسم الثالث من الباب الأول (مادية القرن السابع عشر) .

الجزء الثاني : من بداية القسم الرابع (القرن الثامن عشر) حتى نهاية الفصل الثاني من ثانی أقسام الباب الثاني (العلوم الطبيعية : القوة والمادة) .

الجزء الثالث : من الفصل الثالث (النظريات العلمية في الكون) حتى نهاية الكتاب . وقد صُدِّرت هذه الترجمة الإنجليزية بمقدمة قيمة للفيلسوف الإنجليزي الكبير « برتراند رسل » بعنوان « المادية ماضياً وحاضراً » .

الأفكار الرئيسية في كتاب « تاريخ المادية »

يمكن القول ، دون أية مبالغة ، إن هذا الكتاب موسوعة فلسفية ضخمة تجمع كل ما عُرِفَ عن علاقة المادية بالفلسفة والعلم حتى الربع الأخير من القرن التاسع عشر . ولقد أظهر لانيه ، في صفحات هذا الكتاب التي تزيد على ألف ومائة صفحة ، علماً غزيراً بتاريخ الفلسفة وتاريخ العلوم حتى لحصره . وتتملى صفحات الكتاب بهوامش طويلة قيمة تدل على سعة اطلاع هائلة ، وقدرة فذة على النقد والتحليل . ومن الممكن أن يُنظر إلى هذا الكتاب من وجهين : فهو من ناحية تاريخ للفلسفة ، ومن جهة

أخرى مناقشة مذهبية لفكرة المادية . وكل من الوجهين متداخل تماماً في الآخر . صحيح أن الباب الثاني كله ، باستثناء الفصلين الأولين ، ليس تاريخياً وإنما هو استعراض لعلوم العصر في علاقتها بالمادية ، ومع ذلك فإن الفصول التاريخية الخالصة كانت تحفل بالمناقشات المذهبية ، ولم تكن تقتصر على السرد التاريخي على الإطلاق . وفي هذه الفصول التاريخية عالج لانيه تاريخ الفلسفة كله تقريباً من وجهة نظر المادية ، ولم يقتصر على الكلام على الفلاسفة الماديين وحدهم ، وإنما بحث في أنصار المادية وخصومها على السواء ، بحيث يمكن أن يقال إن الكتاب تاريخ شامل للفلسفة حتى الفترة التي عاشها المؤلف .

وعلى ذلك فإن للكتاب مزايا ضخمة تجعله من أهم الكتب التاريخية في الفلسفة ، وذلك لأسباب منها :
١ - أن نظرتة إلى التاريخ الفلسفي جديدة إلى حد بعيد ، لأنه يخرج بالفلسفة عن نطاقها المألوف ، ويرفع من شأن فلسفات مادية لها في الأحوال العادية قيمة ضئيلة لدى مؤرخي الفلسفة . ففي كتابه هذا يجد دارس الفلسفة آفاقاً جديدة مخالفة لما اعتاد قراءته في معظم الكتب الفلسفية ، حيث تسود النزعات المثالية والروحية ، ويكون تمجيد الفلاسفة على قدر ابتعادهم عن العالم الواقعي وتوغلهم في عالم الأفكار الخالصة . وما أحق كتاب كهذا بعناية المشتغلين بالفلسفة ، إن لم يكن لما فيه من أفكار إيجابية ، فعلى الأقل لكي يجدوا فيه تغييراً لما ألفوه ، ولكي يفيلوا من الاطلاع على وجهات نظر مخالفة قد تصلهم في بداية الأمر ، ولكنها كفيلة بأن توسع أفقهم العقلي وتزيد من رحابة نظرهم إلى الأمور .
٢ - إنه ، على الرغم من عنايته الكبيرة بالتاريخ ، كتاب حتى بكل ماتحمله هذه الكلمة من معاني . فهو في مناقشته لأقدم المذاهب والشخصيات الفلسفية ، يربط آراءها بالواقع المعاصر له على النوام ، ويستخلص

من كل فكرة قديمة دلالتها بالنسبة إلى الحاضر الذي يعيش فيه . وهكذا تراه يتحدث عن القرن التاسع عشر بإسهاب في الوقت الذي يعالج فيه فلاسفة أقدمين مثل ديمقريطس وأفلاطون وأرسطو ، ولا يكف عن إجراء المقارنات بين القدماء والمحدثين ، سواء في متن الكتاب وفي الهوامش الغنية الزاخرة التي تمتلئ بها صفحاته .

٣- أنه يقدم إلى القارئ في نصفه الثاني صورة شاملة لحالة العلم في أوائل النصف الثاني من القرن التاسع عشر ، وهي صورة تكاد تكون موسوعية في نطاقها ، إذ تشمل العلوم الجيولوجية والفلكية والبيولوجية والفيزيائية والنفسية والأنثروبولوجية والاقتصادية والسياسية والأخلاقية والدينية . ومن المؤكد أن الدراسة الفاحصة لكتاب كهذا كفيلة بأن تلقى ضوءاً ساطعاً على هذه الفترة الهامة من تاريخ العلم ، سواء من حيث تفاصيل الكشوف العلمية التي ثمت فيها ، ومن حيث الدلالة الفلسفية العامة لهذه الكشوف .

على أن الكتاب ، على الرغم من مزاياه هذه ، ينبغي أن تؤخذ المعلومات الواردة فيه بشيء من الحذر ، وذلك للأسباب الآتية :

١- أن الكتاب ذو نزعة « خلافية » واضحة ، أى أنه يتخذ موقفاً محدداً من الخلافات الناشئة بين المفكرين في عصره ، ويدافع عن هذا الموقف بعنف ، بينما يهاجم آراء الخصوم كلما أتاحت له الفرصة . وبهذا المعنى يمكن القول إن الكتاب كان مرتبطاً بعصره أكثر مما ينبغي ، بل كان مرتبطاً بالمناقشات والمجادلات الدائرة في ألمانيا في الفترة التي عاش فيها المؤلف .

٢- أن هذه النزعة الخلافية كانت تتمثل ، عند المؤلف ، في إنحيازه بقوة إلى فلسفة « كانت » . ويتمثل ذلك بوضوح في التقسيم الذي وضعه للبابين الرئيسيين للكتاب ، إذ يجعل فيهما من فلسفة كانت محوراً يدور

حول التفكير الكامل للفلاسفة جميعهم ، بحيث ينقسم تاريخ الفلسفة كله إلى ما قبل كانت وما بعده . كما يتمثل لإيمانه بكانت في جميع مناقشاته ، التي ينحاز فيها إلى الموقف الكانتي دون أى تحفظ ، ويحاول إثبات صحته في كل الأحوال . بل إن المذهب المادى ذاته ، الذي كان محوراً للكتابة ، كان هدفاً لهجومه الشديد في كل مرة كان ذلك المذهب يبدو فيها متعارضاً مع التعاليم الكانتيّة : أى في كل مرة يزعم فيها أنه يقدم نظرية ميتافيزيقية عن التركيب النهائي للعالم ، ولا يقتصر على معالجة قوانين المادة بوصفها قوانين عالم « الظواهر » فحسب .

٣- أما بالنسبة إلى عصرنا الحاضر ، فيبدو أن الكتاب قد توقف قبل أن تظهر آثار مرحلة حاسمة من مراحل تطور المذهب المادى ، وهي الماركسية أو المادية الديالكتيكية . ففي الستينات والسبعينات من القرن الماضي ، كانت قد ظهرت مجموعة هامة من كتب ماركس وإنجلز ، ولكن الحركة التي أثارها لم تكن قد بدأت في التأثير على الأذهان ، ولم تكن دلالتها الهامة قد تكشفت بعد بوضوح إلا لفئة قليلة نسبياً . ويبدو أن لانجه لم يكن من هؤلاء ، إذ أن كتابه الضخم لم يتضمن إلا إشارات هامشية بسيطة إلى كارل ماركس . وهو وإن كان قد وصفه في أحد هذه الهوامش بأنه « يشتهر بأنه أعلم مؤرخي الاقتصاد السياسي الأحياء » (هامش ص ٣١٩ ، الجزء الأول) ، إلا أنه لم يجعل للمذهب الماركسي أى مكان في كتابه . ولا جدال في أن كتاباً يعالج المذاهب المادية دون أن يتضمن إشارة إلى أهم مراحلها وأقواها تأثيراً في تاريخ الإنسان ، يعد من وجهة النظر المعاصرة ، منظوباً على نقص خطير ، لأن أى كتاب معاصر لا يستطيع أن يتجاهل مذهب ماركس في المادية إن كان بصدد التأريخ للحركة المادية بوجه عام ، وإنما ينبغي أن يفرد لها مكانة رئيسية في هذه الحركة ، بغض النظر عن موقفه

الخاص من حيث قبولها أو رفضها . وسوف تظهر آثار هذا التقص بوضوح خلال صفحات هذا البحث ، ولا سيما في أجزائه المتعلقة بالموضوعات السياسية والأخلاقية .

• • •

ولكى نعرض لتفاصيل الأفكار الفلسفية التى وردت في هذا الكتاب ، نرى أن من الأفضل تقسيمها إلى قسمين رئيسيين : أحدهما يتناول آراءه في تاريخ الفلسفة ، والثاني يعرض موقفه من مشكلة المادية بوجه عام . أى أن القسم الأول تاريخي ، والثاني مذهبي ، وهما يناظران إلى حد ما البابين الرئيسيين في الكتاب ، وإن كان الباب الثاني قد تضمن ، كما قلنا من قبل ، فصلين تاريخيين في البداية ، قبل أن ينتقل إلى البحث المذهبي لمشكلة المادية في علاقتها بالعلوم المختلفة .

١ - آراء لانجه في تاريخ الفلسفة

سبق أن أشرت إلى القيمة الكبرى لهذا الكتاب من حيث هو عرض لتاريخ الفلسفة من زاوية غير مألوفة ، هي زاوية للمذهب المادى . والواقع أن مشكلة المادية ، التى تبدو ثانوية أو ضئيلة الشأن في كثير من كتب تاريخ الفلسفة ، تظهر في هذا الكتاب على أعظم جانب من الأهمية ، وتعد محورا رئيسيا دارت حوله خلاقات الفلاسفة منذ أقدم العصور : وكان من نتيجة هذا التغير الاساسى في المنظور أن أصبح الكتاب جديداً في نظرتة إلى تاريخ الفلسفة ، لأنه قد أبرز - من جهة - عنصراً طالما تجاهله المؤرخون ، وأعاد - من جهة أخرى - تقويم الشخصيات المعروفة في تاريخ الفلسفة ، بحيث أعلى مكانة البعض ، وعالجهم معالجة مفصلة ، مع أن أسماءهم لا ترد في الكتب الشائعة إلا لماماً ، بينما وجه نقده المرير إلى كثير من الشخصيات التى تحتل

قمة التفكير الفلسفى في نظر معظم المؤرخين . وليس في وسعنا بطبيعة الحال أن نعيد عرض تاريخ الفلسفة بأسره وفقاً لنظرة المؤلف إليه ، ولكننا سنكتفى بوقفات سريعة في مراحل مختلفة من هذا التاريخ ، نوضح فيها مدى الجدة في نظرة المؤلف إلى تاريخ الفلسفة ، وننخذها نماذج لطريقته الخاصة في مراجعة الآراء الشائعة عن فلاسفة العصور القديمة والحديثة .

المادية وبداية الفلسفة :

منذ الجملة الأولى في كتاب « تاريخ المادية » ، يعبر لانجه عن الارتباط الوثيق بين المادية وبين الفلسفة ، فيقول : « إن المادية قديمة قديم قديم الفلسفة ، ولكنها ليست أقدم منها » . وهو يشرح هذه الجملة في هامش الصفحة فيقول إنها « موجهة ، من جهة ، ضد محترقى المادية ، الذين يجدون في نظرتها إلى الكون نقيضاً مطلقاً لكل تفكير فلسفى ، وينكرون عليها أية قيمة علمية ، كما أنها موجهة من جهة أخرى ضد أولئك الماديين الذين يحترقون من جانبهم كل فلسفة ، ويتصورون أن آراءهم ليست بأية حال وليدة نظر فلسفى ، وإنما هي نتيجة خالصة للتجربة ، وللحكم الطبيعى السليم ، وللعلوم الفيزيائية » . وهكذا فإن المادية عنده مقترنة في بداية ظهورها بنشأة الفلسفة ذاتها : فهى ليست مذهباً ضئيل الشأن من الوجهة الفلسفية ، ولكنها في الوقت ذاته ينبغي ألا تدعى الترفع عن الفلسفة والارتباط بالعلم وحده .

ومنذ بداية الكتاب أيضاً يوضح لانجه أن المادية قد اشتبكت في صراع حاد مع العقائد القديمة منذ ظهور أول المذاهب الفلسفية الى تدعو إليها . ذلك لأن الأفكار الدينية الوثنية التى كانت سائدة في الشرق القديم وفي العقائد اليونانية المختلفة كانت خليطاً مضطرباً غامضاً ، يغلبه الجهل ويبعث فيه قوى

سقراط والمادية :

حين يتحدث لانجه عن سقراط ، فانه في واقع الأمر يصدر حكماً على الفلسفة العقلية اليونانية بأسرها. فسقراط هو الذي بدأ رد الفعل الضخم على المذهب المادى في الفلسفة اليونانية ، واستهل تلك الحركة العقلية الماثلة التي بلغت قممها العليا في فلسفة أرسطو ، والتي دخلت فيها بعد في تحالف مع الفلسفات اللاهوتية في العصور الوسطى ، وظلت مسيطرة على الأذهان في العالم الغربي على نحو لا يمكن القول إن آثاره كلها قد اختفت حتى اليوم. ومن جهة أخرى فان من المستحيل عملياً وضع حد فاصل دقيق بين تفكير سقراط وتفكير أفلاطون. ومن هنا فان إعادة تقويم فلسفة سقراط ، على النحو الذى يقوم به لانجه في هذا الكتاب ، هي في واقع الأمر إعادة لتقويم التيار العقلى في الفلسفة الغربية كلها ، ولا سيما في قطبيه الكبيرين : أفلاطون وأرسطو.

ويؤكد لانجه أن المحاورات الأفلاطونية ، التي تحدثت في معظم الأحيان بلسان سقراط وعبرت في أحيان غير قليلة عن آرائه ، كانت تحفل بالخدع المنطقية والألاعيب وجميع أنواع المغالطات التي يرتكبها سقراط الظاهر دائماً. فهو يتلاعب بخصومه « كما يتلاعب القط بالنار » ، ويدفعهم إلى الوقوع في التناقض ، وإلى الاعتراف بأن استدلالهم باطل ، ولكنهم لا يتخلصون من هذا الخطأ إلا ليقعوا على يديه في خطأ آخر. وفي رأي لانجه أن هذه الطريقة في الجدل تفيد في الحديث ، وفي الصراع المباشر بين الحجج ، حيث يجرب الشخص قواه العقلية ضد شخص آخر ، ولكنها لا تفيد في البحث العلمى والسعى الجاد إلى المعرفة. ذلك لأن العلم لا يهدف إلى إفحام الخصوم ، وإنما يرى أساساً إلى كشف الحقيقة دون مغالطة أو مجادلة عقيمة. وعلى قدر ما كان سقراط بارعاً في الاهداء إلى أخطاء

متجددة . وهو يصف هذه العقائد بأنها كانت « مفتقرة إلى الروحانية بقدر ما كانت مفتقرة إلى المادية ». ولا شك أن مثل هذه العقائد التي لم تكن تستمد قيمتها إلا من شعور الناس بالجهل والعجز عن التحكم في القوى الطبيعية ، كانت خليقة بأن تصطدم بمذهب يحاول الإتيان بمبدأ واحد لتفسير الكون ، ويسمى إلى بعث النظام والوحدة في جميع الظواهر المادية . والفكرة التي يود لانجه أن يدافع عنها - وإن لم يكن قد صرح بها - هي أن الصراع بين المادية وبين العقائد الغابرة كان منذ البداية صراعاً بين العلم والجهل ، أى بين الرغبة في إيجاد تفسير منظم للظواهر وبين الاكتفاء بالأفكار المضطربة والآراء القامضة. فالمسألة إذن لم تكن هجوماً من هذه العقائد على المادية رغبة منها في الدفاع عن الروحانية ، وإنما كان الدافع الوحيد إلى هذا الهجوم هو ، في واقع الأمر ، الرغبة في الدفاع عن الجهالة والتفسير الغيبي للأشياء. ومن جهة أخرى فلم تكن المعركة التي خاضها الفلاسفة الماديون القدماء ضد رجال الأديان الوثنية راجعة إلى كراهيتهم للروحانية أو للمثل العليا ، بل كان مبعثها الوحيد هو تأكيد حكم العقل وسيادة القانونية في فهم العالم ، والرغبة في المضي في التفسير إلى أقصى مدى ممكن ، ومعاداة الجهل في كل صوره ، ومنها تلك الصورة التي تؤكد عدم قابلية ظواهر كثيرة في الكون للتفسير العلمى. وبهذا المعنى تكون المادية مرادفة للزعة إلى التفسير العقلى للأشياء. وأقوى دليل على ذلك ارتباطها الدائم بالتقدم العلمى ، وازدهارها في العصور الذهبية للعلوم. وقد تجلّى ذلك منذ أول عهود التفكير الفلسفى عند اليونانيين ، إذ أن مادية الطبيعيين الأولين كانت مقترنة بفترة ازدهار هائل للعلوم الفلكية والرياضية والطبيعة ، وهو الازدهار الذى تجلّت أوضح مظاهره في مدينة أيونيا ، مهبط الفلسفة اليونانية ، وموضع التقاء خلاصة الثقافات القديمة .

خصومه ، كان هو ذاته يقع في أخطاء لا تقل عنها خطورة ، ولكنه كان دائماً يعجز عن كشف الخطأ في استدلالاته الخاصة . وإذا لم يكن في وسعنا أن نهم سقراط بالغش والخداع في المناقشة ، فانه كان على الأقل مسئولاً عن ذلك الاتجاه اليوناني إلى جعل الفلسفة نوعاً من الجدال اللفظي الذي هو أشبه ما يكون بمباريات مصارعة عقلية ، تضع فيها الحقيقة الهادئة في غمار المعارك الكلامية والرغبة المتحمسة في قهر الخصوم .

ولقد كان سقراط يدعى أنه لا يعلم شيئاً ، ويتخذ موقف البراءة والسذاجة من خصومه ، ويطلب إليهم أن يزيدوه علماً ، ولكن هذه البراءة الفكرية كانت تخفى وراءها ، في واقع الأمر ، نزعة قطعية جازمة ، سرعان ما تظهر عندما يختار الخصم ويعجز عن المضي في المناقشة . وقوام هذه النزعة القطعية مجموعة بسيطة من المبادئ الثابتة : « كالقول إن الفضيلة هي المعرفة ، وأن العادل وحده هو السعيد ، وأن أول واجبات الإنسان معرفته لنفسه ، وأن علو المرء بنفسه أجدى من أية عناية يوجهها إلى الأشياء الخارجية » (١) . فإذا ما أخرج الخصم في مسألة معينة ، عاد إلى التذرع بجهله الدائم ، وذكرنا بالنبوءة التي أعلنت أنه أحكم الإغريق لأنه كان يعلم أنه جاهل ، على حين أن غيره لا يعلمون مثله أنهم لا يعلمون . ومع ذلك فقد كان سقراط أبعد الناس عن روح الشك : لأن افتراض وجود معرفة يقينية ، وإمكان وصول العقل البشري إليها ، كامن في كل عبارة نطق بها .

ومع ذلك فإن لانجه لا ينكر أن سقراط أسدى إلى الفلسفة خدمة كبرى : فمن الممكن أن يُعد رائداً للنزعة النقدية في الفلسفة ، لأن هدفه كان تمهيد الطريق للمعرفة الحققة بالقضاء على كل معرفة باطلة ، ووضع منهج

(١) تاريخ للمادية . الجزء الأول . ص ٧٠ .

بفتح التمييز بين الحقيقة والباطلان . فنهج سقراط إذن نقدي في أساسه ، وفكرته القائلة إن النقد أساس المعرفة ، كانت ولا تزال فكرة لها قيمتها الكبرى في الفلسفة . والأهم من ذلك أنه أسهم في تأكيد التمييز بين المظهر والحقيقة ، وأكد أن العلم إنما يكون بالماهيات الكلية للأشياء ، على حين أن الظواهر البادية لا تصلح أساساً لأية معرفة حققة .

ويشارك سقراط مع أفلاطون وأرسطو في أنهم جميعاً قد أحدثوا رد فعل عنيف على النزعة المادية السائدة لدى الفلاسفة اليونانيين السابقين عليهم ، ولم يكفوا بذلك وإنما قلبوا موازين الأمور بحيث أصبحت وجهة النظر الدنيا هي العليا ، وأحيوا من جديد تلك الأخطاء والأوهام القديمة التي كان الماديون الأولون قد قضوا عليها - ولكنهم أحيوها من جديد في صورة أسهى وأروع ، وأضفوا عليها سلطة ونفوذاً . وبينما كانت الحرافقة القديمة صريحة واضحة ، أصبحت على أيديهم تكتسى بثوب وقور ، هو ثوب العقل المصوغ في قالب بشري بحت ، والغاية التي تصور الطبيعة على مثال الإنسان .

ولقد ركز الماديون القدماء أنظارهم في ميدان العلوم الطبيعية والرياضية ، أى في ذلك الميدان الذي يستطيع العقل إحراز تقدم حقيقى فيه ، أما رد الفعل الذي بداه سقراط فقد نقل مركز الاهتمام إلى علوم الأخلاق والنفس البشرية ، أى إلى ميدان يستحيل فيه تحقيق تقدم تتفق عليه كل الأذهان . بل إن أرسطو عندما أراد أن يعود فيما بعد إلى بحث تلك الفروع القديمة التي تجاهلها أفلاطون وسقراط ، خلط بين البحث الطبيعي والبحث الأخلاقي ، وذلك بإدخاله فكرة الغائية ، وهى فكرة ذات أصل أخلاقي واضح . فالغاية عند أرسطو تتفق مع الماهية التكرية للأشياء ، ولكن هذا يعنى أننا نسبنا إلى هذه الغايات القدرة على تحقيق ذاتها في الأشياء الطبيعية ، وهى فكرة لا يمكن تصورهما في

العلم، ولا ترجع إلا إلى التشبيه بطريقة الإنسان العملية في تشكيل الأشياء حسب غاية معينة (١).

هل كان ديكارت مادياً ؟ :

يتحدد موقف ديكارت من المادية من خلال حقيقتين متعارضتين : فمن الشائع أن يقال إن ديكارت كان عدواً للفلسفة المادية ، وأنه فتح الطريق أمام المثالية بقضيته المشهورة « أنا أفكر إذن أنا موجود » . ولكن من الواجب أن نلاحظ ، من جهة أخرى ، أن واحداً من أشد الماديين الفرنسيين تطرفاً ، وهو « لامترى » يؤكد انتسابه إلى ديكارت ، فكيف إذن نحل الإشكال الذي تتطوى عليه هاتان الحقيقتان المتعارضتان ؟ .

يرى لانجه أن ديكارت قد دفع المذهب المادى إلى الأمام دفعة قوية عند ما أبدى اهتمامه المشهور بالرياضيات واتخذ منها نموذجاً لكل العلوم . صحيح أن الرياضة علم عقلى ، ذو منهج استنباطى ، وأن الطريقة الاستنباطية تتنافى مع روح المذهب المادى ، التى هى تجريبية فى أساسها . ومع ذلك فقد كان ديكارت هو العامل الأكبر على سيطرة ذلك الجانب الرياضى من الفلسفة الطبيعية ، الذى طبق على جميع ظواهر الطبيعة معيار العدد والشكل الهندسى . (٢) وكان معنى ذلك تغليب النزعة الآلية فى بحث الطبيعة ، وهى نزعة مادية فى أساسها . وإذن فقد كان ديكارت هو الذى أذاع فكرة الآلية فى هذه الفترة من تاريخ الفلسفة الحديثة ، وهى الفكرة التى ظهرت بأوضح صورها فى كتاب لامترى « الإنسان الآلة L'homme machine » . وإلى ديكارت ترتد الفكرة القائلة إن جميع وظائف الحياة العقلية ، فضلاً عن المادية ، تُعد آخر الأمر نواتج لتغيرات آلية .

(١) المرجع نفسه ، ص ٥٢ - ٥٣ .

(٢) المرجع نفسه . ص ٢٤٢ .

ومن المؤكد أن المادية قد وجدت سنداً كبيراً فى آراء ديكارت التى تُرجع كل التغيرات فى العالم الطبيعى ، بل وفى الإنسان ذاته ، إلى ظاهرة الحركة ، وإلى تأثير الأجسام بعضها فى بعض ، مما يؤدى تلقائياً إلى استبعاد التفسيرات الصوفية للطبيعة . ويقتبس لانجه فى هذا الصدد عبارة ديكارت المشهورة فى كتاب « انفعالات النفس » : « إن -الجسم الميت لا يكون ميتاً لأن النفس تغيب عنه ، بل لأن الآلة الجسمية ذاتها تفسد فى جزء أساسى منها » . ثم يعلق على هذه العبارة قائلاً : « إذا تذكرنا أن كل الأفكار المتعلقة بالنفس لدى الشعوب البدائية إنما ترجع إلى مقارنة بين الجسم الحى والجسم الميت ... لرأينا على الفور فى هذه النقطة الواحدة إسهاماً له أهميته فى دعم المذهب المادى فى المجال البشرى » . (١) ومن هنا فإن لانجه يذهب إلى أن « لامترى » كان على حق عندما أرجع ماديته إلى ديكارت ، وحين أكد أن ديكارت كان فيلسوفاً حذراً ، حاول تجنب رجال الدين فأضاف إلى نظريته نفساً كانت فى حقيقة الأمر خارجة تماماً عن مضمون النظرية ذاتها .

ومع ذلك فإن الجانب المثالى موجود بدوره فى تفكير ديكارت ، ومن الجائز أن ديكارت قد احتفظ بالمادية المثالية معاً دون أن يحاول التوفيق بينهما على نحو ما فعل كانت . ولكن الجانب المثالى هو الذى أثار اهتمام الناس ، وطفى بذلك على الجانب المادى فى فلسفته . أما ديكارت نفسه فكان الأمر لديه على عكس ذلك : إذ أنه لم يُبدِ اهتماماً كبيراً بالنظرية الميتافيزيقية التى ترتبط الآن باسمه ، على حين أنه أبدى أشد الاهتمام بأبحاثه العلمية والرياضية ، ونظريته الآلية فى الطبيعة . وكل ما فى الأمر أنه عندما وجد الناس يستحسنون آراءه الميتافيزيقية وبراهينه على

(١) المرجع نفسه . ص ٢٤٥ - ٢٤٦ .

وجود الله ولا مادية النفس ، أطربه أن يشهر بين الناس بأنه ميتافيزيقي كبير ، وبدأ يبلى اهتماماً متزايداً بهذا الجانب من مذهبه . وكان هذا التحول إلى الميتافيزيقا أدعى إلى اطمئنانه على نفسه من هجوم رجال الدين ، « إذ أن من المعروف أن خوفه من رجال الدين قد دفعه إلى إعادة النظر في مؤلفاته التي كانت قد تمت بالفعل ، ومراجعتها مراجعة دقيقة : ومن المؤكد أنه سحب منها - رغماً عما كان يؤمن به فعلاً - نظريته في دوران الأرض » (١) .

كانت والمذهب المادى :

سبق أن أشرنا إلى أن لانجه كان من أنصار كانت المتحمسين . وقد يبدو غريباً أن يظهر مؤلف ضخم عن المذهب للمادى على يد واحد من أقطاب النزعة الكاثنتية الجديدة في ألمانيا . ولكن الواقع أن لانجه قد وفق بين آراء كانت وبين المذهب المادى على طريقته الخاصة : فهو من ناحية ليس نصيراً متحمساً للمذهب المادى في كل الأحوال : ذلك لأن المادية في نظره لها قيمتها بوصفها طريقة في تفسير الظواهر تغلبنا من المبالغات والأوهام الميتافيزيقية ، وتزيد الفلسفة اقرباً من روح العلم ، ولكنها لا تعدو أن تكون « طريقة في تفسير الظواهر » فحسب ، أعنى أنها لا تقدم تفسيراً نهائياً للأشياء في ذاتها ، وهى تقضى على ذاتها إذا حاولت أن تقيم بدورها نظريتها الميتافيزيقية الخاصة إلى الكون ، وتدعى أنها التعبير الكامل عن الطبيعة النهائية للأشياء . وإذن فالمادية عنده مقبولة من حيث أنها منهج في النظر إلى الأمور ، قريب من الروح العلمية . الحقيقية ، ولكنها مرفوضة من حيث أنها نظرية ميتافيزيقية في طبيعة الأشياء في ذاتها تظل مجهولة لدينا تماماً .

ومن جهة أخرى فإن لانجه يذهب إلى أن كانت لم يكن معادياً للمادية إلى الحد الذى يتصوره معظم

(١) المرجع نفسه ص ٢٤٨ .

مؤرخى الفلسفة : ذلك لأن كانت قد تأثر أشد التأثير بفلسفة هيوم ، وهيوم فيلسوف تجريبي لا يؤمن بوحدة الذات أو بوجود جوهر للنفس أو : أن النفس بسيطة متوحدة . ومثل هذه الآراء عند هيوم لا تتمشى مع الإيمان بخلود النفس ، ومن هنا فإنها تضر بقضية اللاهوت على قدر إضرارها بقضية الميتافيزيقا . فإن كان صاحب هذه الآراء هو أقوى الناس تأثيراً في تفكير كانت ، فمن الواجب أن ننظر إلى علاقة كانت بالمادية في ضوء مخالف لما هو مألوف : إذ أن كانت ، مع معارضته للمادية ، لم يكن ممن يزدونها أو يستبعدونها تلقائياً . وهكذا يعرض لانجه فلسفة كانت عرضاً مفصلاً ، ويهتم بوجه خاص بفكرة مثالية للكان والزمان من حيث تأثيرها في موقفه من الفلسفة المادية ، كما يهتم أيضاً بمقولة العلية التي كانت آراء « كانت » فيها بمثابة رد فعل على نزعة الشك عند هيوم ، بحيث انتهى إلى أن العصور الذهنية تنسب بالضرورة إلى تركيبنا الخاص ، لا إلى التجربة ذاتها . وعلى أية حال فإن لانجه يثبت أن كثيراً من عناصر الفلسفة الكاثنتية لا تتعارض مع المذهب المادى ، ويكفى أن كانت يؤكد أن العالم الظاهرى - وهو العالم الذى تبحث للمادية في قوانينه - هو العالم الوحيد المعروف لنا . فلا تعارض على الإطلاق بين فلسفة كانت وبين أية نزعة مادية طالما أننا ننظر إلى هذا العالم على أنه عالم ظواهر فحسب . ومن المؤكد أن كانت لا يرفض على الإطلاق أى بحث علمي يهدف إلى استخلاص قوانين عالم الطبيعة ، منظورا إليه على أنه عالم الظواهر . أما إذا ادعت المادية أن القوانين التي يصل إليها العلم متعلقة بالأشياء في ذاتها ، فإنها في هذه الحالة تتعارض مع أصول الفلسفة الكاثنتية وتعرض في الوقت ذاته لنقد شديد من جانب المؤلف .

وسوف نرى في الجزء التالى من هذا البحث كيف أن لانجه يوجه انتقادات شديدة إلى المذاهب المادية التي تزعم أنها تتوصل إلى الطبيعة النهائية للأشياء، على

الرغم من إيمانه بقيمة المادية من حيث هي منهج علمي في البحث ،

ب - المادية والعلم

أفادت المادية كثيراً من تقدم العلوم الطبيعية ، حتى أن الماديين الذين عرفهم «لأنجه» حاولوا أن يربطوا ملهمهم بالعلم ربطاً نهائياً ، مؤكدين أنه لا مجال للبحث في أى موضوع ماعدا العلم الطبيعي ، إذ لا يوجد خارج الطبيعة شئ . ومعنى ذلك أن الفلسفة لم يعد لها مجال ، بل لقد أصبحت - بعد تقدم العلوم الطبيعية - عائقاً حقيقياً في وجه الفهم العلمي للعالم . وإذن فالماديون يقولون بهوية تفكيرهم مع العلم ، على حين أن التفكير الفلسفي المضاد لمذهبهم لا يساعد في رأيهم على توسيع نطاق المعرفة .

ويتفق «لأنجه» مع هذا الحكم بقدر ما ينطبق على الفلسفات المثالية الألمانية في تطوراتها بعد كانت - وهي الفلسفات التي يتخذ منها موقفاً شديداً العداء . فطريقة تفكير شلنج وهيكل وغيرهما من المثاليين تبرر بالفعل عدم ثقة العلماء بالفلسفة . غير أن الفلسفة في تطوراتها السابقة ، أى منذ ديكارت حتى كانت ، لم تكن تتخذ من العلم هذا الموقف ، وإنما كانت تسير العلم وتسانده ، بل كانت في أساسها طريقة علمية في النظر إلى الأمور ، فضلاً عن أنها كانت محاولة لكشف أوجه أخرى للعالم غير ذلك الوجه الذي تكشفه لنا الحواس . وفي هذه الحالة يقف لأنجه موقف المعارضة الشديدة من الادعاءات المادية ، وينكر على هذا المذهب زعمه أنه هو الممثل الوحيد للعلم ، وهو الكفيل باستبعاد الفلسفة نهائياً من مجال المعرفة البشرية . فللفلسفة كل الحق في الوقوف إلى جانب العلم ، وكل محاولة للاستغناء بالعلم عن الفلسفة مصيرها الإخفاق .

ويعتقد لأنجه أن «كانت» يقدم إلينا مثلاً رائعاً

للمفكر جمع بين الاهتمام بالعلم والإسهام فيه وبين القدرة على تشييد مذهب فلسفي وطيد الأركان . فقد كان «كانت» من أوائل من قالوا بالنظرية التي ترد أصل الأجرام السماوية إلى مجرد تماسك المادة المبعثرة في أرجاء الكون . وهو قد استبقي المذهب التطوري في نواح غير قليلة ، إذ تحدث في محاضراته العامة عن تطور الإنسان من حالة حيوانية سابقة . وفضلاً عن ذلك فقد رفض كانت فكرة وجود «مقر» للنفس ، وأكد أنها فكرة لا معقولة ، وكثيراً ما كان ينادى بأن الجسم والنفس شئ واحد يدرك على نحوين مختلفين . وهذه كلها عناصر مادية غاية في الوضوح ، تضمنها تفكير كانت واتسع لها . ومع ذلك فإن تفكيره الذي لم يكن يستطيع أن يتعلم المزيد من الماديين ، لأن كل قضاياهم موجودة فيه ضمناً ، قد ظل محتفظاً بالطابع المثالي . أى أن كانت قد استطاع أن يعترف للعلم بمجاله الخاص ويسهم في تقدمه بجهود غير قليلة ، ولكنه مع ذلك لم ينكر على الفلسفة حقها في استطلاع مجالات أخرى . فالعلم هو الوسيلة الرئيسية بل الوحيدة لتوسيع نطاق معرفتنا بالعالم للمعطى لنا عن طريق حواسنا ، ولتنظيمه وجعله معقولاً بالنسبة إلينا . ولكن نظرة العلم الآلية لا تسرى إلا عالم الظواهر هذا . ومن وراء هذا العالم ، يوجد عالم الأفكار الذي يمتد علينا ألا نتجاهله . فالعلم يقف عند حدود هذا العالم المثالي أو الفكري الذي لا تقدر على استطلاعها إلا الفلسفة .

أما الزعم بأن النظرة المادية هي وحدها الكفيلة بتحقيق تقدم المعرفة البشرية ، فإن لأنجه يرد عليه بقوله إن هذه النظرة ، على العكس من ذلك ، محافظة بطبيعتها . فلا شئ يدفع المادى إلى تجاوز الظواهر الحسية المباشرة ، وإلى استخلاص أوجه جديدة غير مألوفة للأشياء ، والقيام بتجارب ومحاولات جريئة تغير مجرى المعرفة السائدة ؟ بل إن هذه الجراءة

وذلك التجديد محتاجان إلى ذهن لا يتقيد بالمحسوسات المباشرة، ولا يحول شئ بينه وبين تجاوز ما هو معطى، والتخليق في آفاق أعلى من مستوى ما هو حاضر أمامه مباشرة. ومن هنا يؤكد لانجه أن الكشوف والانقلابات الكبرى في العلم قد تمت على أيدي علماء لم يكونوا من ذوى الزعة المادية (١).

فهو يعني بذلك أن لانجه يحارب المادية المعاصرة له ولا يقبل أية قضية من قضاياها؟ الواقع أن موقف لانجه من المادية، كما قلنا من قبل، موقف مزدوج: فهو يحتفظ من المادية بفكرة انتظام الطبيعة وقانونيتها، ويرى في هذه الزعة وسيلة لمحاربة كل أنواع التفكير الخرافى أو الميتافيزيقا المفرقة في الغرور. ولكنه يعترض على المادية بشدة في فكرتها القائلة إن المادة هي جوهر الأشياء والموجودات جميعاً. ومع ذلك فن الواجب أن ننبه إلى أن اعتقاده بانتظام الطبيعة لا يعنى أن هذا الانتظام في رأيه «موضوعى»، ينتمى إلى طبيعة الأشياء ذاتها، بل إن تأثيره بتفكير كانت جعله يؤمن بأن هذا الانتظام يرتد آخر الأمر إلى الذات التى تضى قوانينها ومبادئها - أو صورها ومقولاتها - على كل ما تدركه في عالم الظواهر.

فلنتأمل إذن كيف يطبق لانجه آراءه هذه في مجالات علمية محددة:

١ - علم الفيزياء:

كان هذا العلم، في عصر لانجه، قد بدأ يقلب فكرة الطاقة على فكرة المادة، ويردّ الثانية إلى الأولى. ومع ذلك فإن قانون بقاء الطاقة قد لقي تجاهلاً من الماديين المعاصرين له، من أمثال فشر Fechner وبوشنر Büchner. «ذلك لأن العنصر الصحيح في المادية - وهو استبعاد المعجزة والتخبط من مجال الطبيعة - يثبت بفضل هذا القانون على نحو أعلى وأعم

ما يستطيع الماديون إثباته من وجهة نظرهم الخاصة. أما العنصر الباطل - وهو القول بأن المادة هي مبدأ كل ما هو موجود - فانه يطرح جانباً، بفضل هذا القانون، على نحو يبدو نهائياً قاطعاً» (١).

والواقع أن عدم قدرتنا على تصور طاقة خالصة، إنما يرجع إلى ضرورة نفسية نجعلنا ندرج ملاحظتنا تحت مقولة الجواهر. فنحن لا ندرك إلا طاقات، ولكننا نطالب بعنصر تحمل فيه هذه الظواهر المتغيرة، أى بجوهر. وهذا الجوهر هو في واقع الأمر تلك «المادة» المجهولة التى يفترضها الماديون، ويعتقدون أنها الشكل الوحيد للوجود. ولكن المادة ليست في واقع الأمر إلا تعبيراً عن حاجة تقتضيها طبيعة تفكيرنا، ولا تصدق على الواقع المطلق، الذى هو في ذاته مجهول. ومن هنا فقد عرّف لانجه المادة بأنها «ذلك العنصر في الشئ، الذى لا نستطيع أو لا نريد أن نمضى في تحليله إلى طاقات، والذى نجمده وثبته فنجعل منه أصلاً للقوى التى نلاحظها وحاملاً لها».

٢ - علم الحياة:

يبدو لأول وهلة أن نظرية التطور عند داروين قد استبعدت فكرة الغائية نهائياً من مجال علم الحياة. ولكن هناك نوعاً من الغائية لا تستبعده هذه النظرية؛ هو ذلك النوع الذى اعترف به كانت، والذى هو مجرد إقرار بمقولة العالم. ذلك لأن الداروينية بدورها ليست إلا نظرية تُضفى طابعاً معقولاً على أصل الأنواع الحية. ولإذن فغائية العالم ليست، من الوجهة الشكلية، إلا تكيف هذا العالم مع أذهاننا، وهذا التكيف يتطلب بالضرورة سيادة قانون العلية على نحو مطلق، دون تدخل من أية قوى خارقة للطبيعة، كما يتطلب أن تكون الأشياء قابلة للفهم عن طريق ترتيبها وتنظيمها في صور وأنواع محددة. وهذا بعينه

(١) الجزء الثانى، ص ٣٩١.

(١) المرجع نفسه. الجزء الثانى. ص ٣٣٩.

ما فعلته نظرية التطور في مجال الأحياء . أما النوع الآخر من الغاية ، القائل بتدخل قوى تخرج بالحوادث عن مجراها المنتظم ، وهو الغاية التشبيهية بالإنسان ، فإنه يتنافى مع أسس فلسفة كانت ، مثلاً يتنافى مع العلم ومع الداروينية بوجه خاص .

٣ - علم النفس :

لا ينكر لانجيه أهمية البحث العلمي التجريبي الحديث في علم النفس وعلم وظائف الأعضاء . فلهذه الأعماث في نظره قيمة عظيمة ، ولكنها لا تؤدي بأية حال إلى دعم المادية . فلندرس تأثير العوامل الميكانيكية في الإدراك كما نشاء ، ولكن كل ما سننتهي إليه في الواقع هو أننا كشفنا القوانين الآلية التي تنظم أفكارنا، لاحتواها . ولو استطعنا أن نرد كل شيء إلى الحواس ، لوجدنا آخر الأمر أن الحواس ذاتها إنما هي أفكار في أذهاننا . ذلك لأن كل تركيب مادي ، حتى لو كنت أستطيع إثبات وجوده بالمجهر أو بالمشروط ، يظل مع ذلك مجرد فكرة لي ، ولا يمكن أن يختلف في طبيعته عما أسميه بالذهن؟ (١) وهكذا فإن أي تفسير يمكن أن يأتي به علم النفس ، بشأن مفاهيم مثل الإدراك أو الإحساس أو غيرها ، لابد أن يرد إلى طبيعة « تركيبنا » ، لأن كل ما ندركه في صورة إحساس يتردد إلى فكرة في ذاتنا في آخر الأمر . ولا شك أن هذه الطريقة في تفسير كشف علم النفس - أو أي علم آخر - كفيلة بأن تفسد أية نتيجة يتوصل إليها ذلك العلم ، لأن كل شيء يرجع حسب هذا المقياس إلى « فكرة » ذاتية ، وهذا النوع من « المثالية » يستحيل تفنيده بالمنطق المألوف ، وكل ما يمكن أن يقال عنه هو أنه عقيم لا يغير من الأمور شيئاً ، وإنما يزيدنا تعقيداً .

٤ - السياسة والأخلاق :

يعني لانجيه بالمادية في الأخلاق كل مذهب يحدد هدف السلوك الأخلاقي ، لاعلى أساس فكرة تسرى

على نحو مطلق ، وإنما على أساس السعي إلى تحقيق حالة مرغوب فيها . مثل هذا المذهب يبدأ - كالمادية النظرية - من المادية في مقابل الصورة ، وكل ما في الأمر أن الملقصود هنا ليس مادة الأجسام الخارجية ، وإنما المادة الأولية للسلوك العملي ، أي الدوافع ومشاعر اللذة والألم (١)

وعندما تطبق هذه المادية الأخلاقية في مجال السياسة ، تتحول إلى شكل من أشكال الأنانية : كالقول بالحرية الاقتصادية وبفكرة المنفعة ، وتغليب القيم « العملية » والرغبة في توسيع نطاق الأعمال الخاصة وتكليس الأرباح . وهكذا يربط لانجيه بين الرأسمالية بجميع مظاهرها المعروفة ، والتي كانت أشد تطرفاً في عصره بطبيعة الحال ، وبين المادية : إذ أن المجتمع الرأسمالي والرغبة في الانتفاع على حساب الغير إنما ترتبط ، في رأيه ، بالتقدم المادي وبالاهتمام بالأوجه المادية للحياة بعد الثورة الصناعية .

ولاشك أن آراء لانجيه هذه تعد ، من وجهة النظر المعاصرة ، باطلية تماماً ، لأن المادية ترتبط في أذهاننا الآن بالعداء للرأسمالية ، الذي يتمثل على أوضح صورة في المادية الديالكتيكية عند ماركس . ولعل الخلط الذي وقع فيه لانجيه في هذا الصدد هو أوضح مظهر من مظاهر ذلك النقص الرئيسي في كتابه وهو تجاهله للمادية الماركسية وعدم إدخالها ضمن الأشكال المعترف بها للمذهب المادي . على أن في وسعنا أن نستخلص من هذا الخلط أمراً له دلالة البالغة : فيها هو ذا مفكر استعرض تاريخ المادية ، حتى عصره ، بدقة بالغة ، وانتهى إلى الربط بينها وبين الرأسمالية في مجال الاقتصاد السياسي . ليس في هذا دليل بالغ على مدى الاضطراب في فهم كلمة « المادية » ، وفي استخلاص مضمونها الأخلاقية والسياسية ؟ الحق أن معظم الناس مازالوا يربطون - عن وعي حيناً ودون وعي أحياناً - بين المادية وبين

في المحل الأول على يهود العصور الوسطى ومن ثم على مسيحيي الغرب بطريق غير مباشر.

ولقد ظهرت في الإسلام ، حتى قبل معرفة العرب للفلسفة اليونانية ، شيع ومدارس متعددة في علم الكلام ، تكونت لدى بعضها فكرة عن الله بلغت حداً من التجريد استحاله معه على أى بحث فلسفى أن يحصى أبعد منها في هذا الاتجاه ، على حين أن بعضها الآخر لم يكن يؤمن إلا بما يمكن تعقله وإثباته ... وقد ظهرت في المدرسة الكبرى بالبصرة ، طائفة من العقليين ، تحت رعاية العباسيين ، كانت تسعى إلى التوفيق بين العقل والإيمان .

ولو قارنا بين هذا التيار الزاخر من علم الكلام والفلسفة الإسلامية الخالصة ... وبين المشائين الذين تطرأ أسماؤهم على أذهاننا عادة عندما يرد ذكر الفلسفة العربية الوسيطة ، لبدا هؤلاء الأخيرون مجرد فرع ضئيل الأهمية نسبياً ، دون تنوع مذكور في داخله . ولم يكن ابن رشد ، الذى كان اسمه أكثر الأسماء شيوعاً في الغرب بعد أرسطو ، نجماً يحتل المكانة الأولى في سماء الفلسفة الإسلامية . وإنما ترجع أهميته الحقيقية إلى أنه هو الذى تجمعت عنده نتائج الفلسفة العربية الأرسططالية التى كان هو ذاته آخر ممثل عظيم لها ، وهو الذى نقلها إلى الغرب في مجموعة واسعة النطاق من المؤلفات ، ولا سيما في شروحه على نصوص أرسطو . ولقد نمت هذه الفلسفة ، شأنها شأن الفلسفة المدرسية المسيحية ، من تفسير لأرسطو يتسم بطابع أفلاطوني محدث ، ولكن على حين أن المدرسية الغربية ، في مراحلها الأولى ، لم تكن لها إلا معرفة ضئيلة جداً بالتراث المشائى ، وكانت هذه المعرفة الضئيلة ذاتها مختلطة باللاهوت المسيحي وخاضعة لسلطانه ، فإن النتائج التى تدفقت على العرب من خلال المدارس السريانية كانت أغزر بكثير ، فضي الفكر معها في طريق أكثر تحمراً من تأثير اللاهوت ،

معنى الجشع والسعى إلى الربح وتكديس الأموال وتحقيق المصالح الشخصية . فهل يكون من المستغرب ، والحال هذه ، أن نرى أشد دول العالم تمسكاً بدافع الكسب والربح ، وأعظم شعوب العالم حباً للمال ، تتخذ من نفسها حامية للروحانية في العالم ضد « مادية » الاشتراكيين ؟ وهل يكون من المستغرب أن يتهم كل مذهب يرمى إلى تحقيق المزيد من عدالة التوزيع ، وإلى تأكيد قيم التعاون والتضامن فوق القيم الفردية الضيقة المحدودة ، بأنه مذهب يتجاهل العناصر « الروحية » في الإنسان ؟ الحق إن الأمور كلها مختلطة والمقاييس مقبولة ، وأن الصورة التى مازالت عالقة بأذهان مجموعات كبيرة من البشر ، في النصف الثانى من القرن العشرين ، لا تقل اضطراباً - في المجال السياسى - عن تلك التى نجددها عند « لانجه » منذ قرن من الزمان . والسبب الأكبر في ذلك الاضطراب هو الخلط الكبير في فهم ذلك المصطلح العظيم الخطورة ، مصطلح « المادية » - وهو خلط يمكن أن يعد دعامة كبرى ترتكز عليها دعايات القرن العشرين .

نصوص مختارة من كتاب « تاريخ المادية »

فضل التفكير العربى على العلم

في هذا النص يوضح لانجه موقف المفكرين والفلاسفة العرب من مشكلة المادية ، التى يفهمها في هذا الجزء من الكتاب بمعنى يقرب من معنى « الروح العلمية » . ومن هنا فإن النص بأكمله يعد من خير الشواهد التى قدمها الكتاب الغربيون على فضل الحضارة العربية في ميدان العلم :

« ... كان ثالث الأديان التوحيدية الكبرى ، وهو الإسلام ، أقربها إلى الروح المادية . فقد كانت هذه العقيدة ، التى هى أحدث العقائد الثلاث عهداً ، أسرعها إلى رعاية الروح الفلسفية المتحررة ، التى نمت مع الازدهار الرائع للحضارة العربية ، وكان لها تأثير قوى

الذى شق لنفسه طريقاً تأملية خاصة به . وكانت نتيجة ذلك أن الجانب الطبيعى من مذهب أرسطو قد غمى بين العرب على نحو لم تعرفه المدرسة المسيحية الأولى على الإطلاق ، مما أدى فيما بعد بالكنيسة المسيحية إلى أن تعد مذهب ابن رشد مصدراً لأشد أنواع التجديف.. على أن من واجبتنا أن نشكر الحضارة العربية في العصور الوسطى على عنصر آخر إلى جانب فلسفتها ، ربما كان أوثق صلة بتاريخ المادية ، هو أعمالها الهامة في ميدان البحث الوضعى ، وفي الرياضيات والعلوم الطبيعية ، بأوسع معاني هذه الكلمة . والحق أن الخدمات الرائعة التى أداها العرب في ميدان الفلك معروفة بما فيه الكفاية^(١) . ولقد كانت هذه الدراسات بوجه خاص هى التى أدت ، عندما ارتبطت بالتراث اليونانى ، إلى إفساح المجال مرة أخرى لفكرة انتظام مجرى الطبيعة وخضوعه للقانون . وحدث ذلك في وقت أدى فيه تدهور الإيمان في العالم المسيحى إلى بحث اضطراب في النظام الأخلاقى والمنطقى للأشياء يفوق ما كان حاصلًا في أية فترة من فترات الوثنية اليونانية الرومانية ، وفي وقت كان كل شيء فيه يعد ممكناً ولا شيء يعد ضرورياً ، وكان يفسح فيه مجال لا حدود له لحرية الموجودات التى كان الخيال لا يكف عن إضفاء صفات جديدة عليها ...

وينبغى علينا في هذا المجال أن نبدي اهتماماً خاصاً بعلم الطب .. فقد عالج العرب هذا العلم بحماسة بالغة . وهنا أيضاً نجدهم ، مع تعلقهم بالتراث اليونانى ، يعملون بروح مستقلة مبالغة إلى الملاحظة الدقيقة ، ويضعون

(١) يورد لانج في هذا الموضع هامشاً يشير فيه إلى عدة مؤلفات اعترفت بهذه الحقيقة ، ومنها كتاب «دوبر» Draper بعنوان «العقل لأوروبا Intellectual Development of Europe (١٨٧٥)» ، وهو يقتبس من هذا المؤلف ، الذى يعده أصح الناس للكلام في موضوع العلم الطبيعى ، فصاً يشكو فيه ذلك المؤلف من «الطريقة المنظمة التى تأملت بها المؤلفات الأوروبية على إغفاء الدين الذى تدن به الإسلاميين في مجال العلم» (الجزء الثانى ، ص ٤٢ ، من الكتاب المذكور) .

بوجه خاص مذهباً في الحياة يرتبط ارتباطاً وثيقاً بمشكلات المادية . وهكذا استطاع الحس المرهف لدى العرب أن يدرس الإنسان ، فضلاً عن عالم الحيوان والنبات ، والطبيعة العضوية بأسرها ، على نحو لا يتنصر على استقصاء خصائص الموضوع المعطى ، وإنما يتتبع تطوره وكونه وفساده - أعنى نفس الحالات التى كانت النظرية الصوفية في الحياة تجد فيها دعامة لها . ولقد سمعنا جميعاً عن ظهور مدارس طبية قديمة العهد في المناطق الجنوبية من إيطاليا ، حيث كان الاختلاط قوياً بين العرب وبين العناصر المسيحية المتفهمة . ففى «موتى كاسينو» ومن بعدها في سالرنو ونابولى ، ظهرت تلك المدارس الطبية الشهيرة ، التى كان طلاب العلم يتقاطرون عليها من جميع أرجاء العالم الغربى . ولنلاحظ أن هذا الإقليم ذاته هو الذى شهد أول ظهور لروح الحرية في أوروبا - وهى الروح التى يتبعن علينا ألا نخلط بينها وبين المادية الكاملة ، وإن تكن وثيقة الصلة بها على أية حال . ذلك لأن هذه المنطقة من أرض جنوب إيطاليا ، ولاسيما صقلية ، التى يبلغ فيها التعصب المجنون والخرافة العمياء أقصى مداهما في أيامنا هذه ، كانت في ذلك الوقت كعبة العقول المستنيرة ومهداً لفكرة التسامح .

فإذا عدنا إلى العلوم الطبيعية عند العرب ، لكان لزاماً علينا ، في الختام ، أن نقبس عبارة همبولت Humboldt الجريئة ، التى يقول فيها أن العرب ينبغى أن يعدوا المؤسسين الحقيقيين للعلوم الفيزيائية «بالمعنى الذى نعتاد اليوم استخدام هذا اللفظ به» . فالتجربة والقياس (measurement).

هما الأداتان الهائلتان اللتان شق بهما العرب طريق التقدم ، وارتفعوا إلى مكانة تقف بين ما أنجزه اليونانيون في قفرتهم الاستقرائية القصيرة ، وما أنجزته العلوم الطبيعية في العصر الحديث .

(من الجزء الأول ، ص ١٧٧ - ١٨٤)

منافذ بيع مكتبة الأسرة الهيئة المصرية العامة للكتاب

مكتبة المعرض الدائم

١٩٤ كورنيش النيل - رملة بولاق
مبنى الهيئة المصرية العامة للكتاب
القاهرة

ت: ٢٥٧٧٥٠٠٠ - ٢٥٧٧٥٢٢٨

٢٥٧٧٥١٠٩ داخلي ١٩٤

مكتبة المبتديان

١٣ ش المبتديان - السيدة زينب
أمام دار الهلال - القاهرة

مكتبة ١٥ مايو

مدينة ١٥ مايو - حلوان خلف مبنى الجهاز

مكتبة الجيزة

١ ش مراد - ميدان الجيزة - الجيزة
ت: ٣٥٧٢١٣١١

مكتبة مركز الكتاب الدولي

٣٠ ش ٢٦ يوليو - القاهرة

ت: ٢٥٧٨٧٥٤٨

مكتبة جامعة القاهرة

خلف كلية الإعلام - بالحرم الجامعي بالجامعة
- الجيزة

مكتبة ٢٦ يوليو

١٩ ش ٢٦ يوليو - القاهرة

ت: ٢٥٧٨٨٤٣١

مكتبة رادوبيس

ش الهرم - محطة المساحة - الجيزة
مبنى سينما رادوبيس

مكتبة شريف

٣٦ ش شريف - القاهرة

ت: ٢٣٩٣٩٦١٢

مكتبة أكاديمية الفنون

ش جمال الدين الأفغانى من شارع محطة
المساحة - الهرم

مبنى أكاديمية الفنون - الجيزة

مكتبة عربى

٥ ميدان عربى - التوفيقية - القاهرة

ت: ٢٥٧٤٠٠٧٥

مكتبة ساقية عبدالمنعم الصاوى

الزمالك - نهاية ش ٢٦ يوليو

من أبو الفدا - القاهرة

مكتبة الحسين

مدخل ٢ الباب الأخضر - الحسين - القاهرة

ت: ٢٥٩١٣٤٤٧

مكتبة الإسكندرية

٩٤ ش سعد زغلول - الإسكندرية

ت: ٠٣/٤٨٦٢٩٢٥

مكتبة المنيا (فرع الجامعة)

مبنى كلية الآداب - جامعة المنيا - المنيا

مكتبة طنطا

ميدان الساعة - عمارة سينما أمير - طنطا

ت: ٠٤٠/٣٣٣٢٥٩٤

مكتبة الإسماعيلية

التمليك - المرحلة الخامسة - عمارة ٦ مدخل

(أ) - الإسماعيلية

ت: ٠٦٤/٣٢١٤٠٧٨

مكتبة المحلة الكبرى

ميدان محطة السكة الحديد

عمارة الضرائب سابقاً - المحلة

مكتبة جامعة قناة السويس

مبنى الملحق الإداري - بكلية الزراعة -

الجامعة الجديدة - الإسماعيلية

ت: ٠٦٤/٣٣٨٢٠٧٨

مكتبة دمنهور

ش عبدالسلام الشاذلى - دمنهور

مكتب بريد المجمع الحكومى - توزيع دمنهور

الجديدة

مكتبة بورفؤاد

بجوار مدخل الجامعة

ناصية ش ١١، ١٤ - بورسعيد

مكتبة المنصورة

٥ ش السكة الجديدة - المنصورة

ت: ٠٥٠/٢٢٤٦٧١٩

مكتبة أسوان

السوق السياحي - أسوان

ت: ٠٩٧/٢٣٠٢٩٣٠

مكتبة منوف

مبنى كلية الهندسة الإلكترونية

جامعة منوف

مكتبة أسيوط

٦٠ ش الجمهورية - أسيوط

ت: ٠٨٨/٢٣٢٢٠٣٢

توكيل الهيئة بمحافظة الشرقية

مكتبة طلعت سلامة للصحافة والإعلام

ميدان التحرير - الزقازيق

ت: ٠٥٥/٢٣٦٢٧١٠

مكتبة المنيا

١٦ ش بن خصيب - المنيا

ت: ٠٨٦/٢٣٦٤٤٥٤

ت: ٠١٠٠٦٥٣٣٧٣٣٢